

دور العرب
في تكوين الفكر الأوربي

مكتبة الممتدين الإسلامية





دور العرب

في تكوين الفكر الأوروپي

الطبعة الثالثة

١٩٧٩

الناشر

دار القلم

بيروت - لبنان

وكالة المطبوعات

الكويت

مكتبة المفتدين الإسلامية



استهلال

قصدنا في هذه الدراسة أن نرسم خطوطاً إجمالية لدور الفكر العربي في تكوين الفكر الأوروبي ، لأن هذا الدور واسع المدى عميق الأثر ، شمل الصناعات ، ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضيات ، بل امتد كذلك إلى الأدب : الشعر منه والقصص ، وإلى الفن : المعمار والموسيقى منه خاصة .

وتمت عملية الإخصاب بين الفكر العربي البالغ كمال تطوره وبين العقل الأوروبي ، وهو بسبيل يقظته وتلمس طريقه في البداية ، تمت عملية الإخصاب هذه في منطقتين : الأولى أسبانيا وفي مدينة طليطلة منها بخاصة ، والثانية صقلية ، وجنوب إيطاليا ، خصوصاً في عهد ملوك النورمان وأشهرهم رجار الثاني المتوفى سنة ١١٥٧ وفردريك الثاني المتوفى سنة ١٢٥٠ م . فقد كانت هاتان المنطقتان نقطتي التلاقى بين الثقافة العربية الإسلامية الزاهرة وبين العقلية الأوروبية الناشئة ، لأنهما على الحدود بين دار الإسلام وبين أوروبا .

فلنلق نظرة أولاً على التبادل الثقافي بين الثقافة العربية في الأندلس وبين العقلية الأوروبية في البلاد التي تقع إلى جوارها .

يبدأ هذا التبادل بالرحلة التي قام بها جريير دى أورياك Gerbert d'Aurillac الذى أصبح فيما بعد بابا باسم البابا سلفستر الثاني Silvestre II ، رحلته إلى قرطبة ، « طلباً للحكمة » . ولم يعد الجادون من المؤرخين يشكون في قيامه بهذه مكتبة المهتدين إلى الإسلام بها معاصره المؤرخ ادمار دى شابان Ademar de Chabannes

خصوصاً ومن الثابت أنه زار أسبانيا وأمضى بها ثلاث سنوات من سنة ٩٦٧ إلى سنة ٩٧٠ ، بجوار أسقف ففش Vich ، فمأذا عسى أن يطلب العلم في قطلونيا خلال هذه السنوات الثلاث ؟ لم يكن في قطلونيا من العلم آنذاك ما يشغل ذهن هذا الراهب الطلعة ثلاث سنوات ، لهذا فمن المؤكد أنه رحل من قطلونيا إلى حيث مركز العلم والثقافة في ذلك الحين ، أعنى إلى قرطبة الزاهرة في عهد الحكم الثانى (المتوفى سنة ٣٦٦ هـ) . فكان لهذه الرحلة أثرها البالغ في اهتمام جريير بالعلم العربى ومحاولة نشره في أوروبا المسيحية .

وبلغ هذا التبادل أوجه في طليطلة بعد أن استردها الأسبان سنة ١٠٨٥ ، فأصبحت على الحدود بين الدولة الإسلامية في الأندلس وبين الدولة النصرانية في سائر أسبانيا . وكانت مدينة جليلة الشأن منذ عهد بعيد إذ كانت عاصمة مملكة القوط الغربيين . وفي عصر ملوك الطوائف بلغت مكانة كبرى على أيدي ملوكها من بنى ذى النون إلى أن استولى عليها الفونس السادس سنة ١٠٤٧ هـ . فقد امتازت بمكتباتها العظيمة ، خصوصاً وقد انتقل إليها آلاف المجلدات من المشرق ^(١) . وكان فيها ثلاث طوائف قوية تعيش إلى جوار بعضها البعض : المسلمين والنصارى واليهود . وتولت الطائفة الثالثة التوسط بين الطائفتين الآخرين ، سواء في التجارة وفي نقل العلوم . وشجع على قيام حركة نقل الكتب العربية إلى اللاتينية — إما بتوسط اللغة العبرية أو اللغة الدارجة الرومانية — مطران طليطلة ريمدندو Raimundo (١١٢٦ — ١١٥٢) . وتلاه خلفاؤه من المطارنة ، حتى استمرت هذه الحركة طوال أكثر من قرن . ولقد اعتاد المؤرخون أن يتحدثوا عن «مدرسة المترجمين» في طليطلة ولكن ليس المقصود وجود مدرسة بالمعنى اللادى ، أى هيئة وبناء يضمها يتولى

القيام بالترجمة ، مثل بيت الحكمة الذى أنشأه الخليفة المأمون المترجمين من اليونانية أو السريانية إلى العربية فى سنة ٢١٥ هـ ، بل كان هناك جماعة حرة من المترجمين يعملون فى طليطلة فى نفس المكتبات ، وبنفس الطريقة ، وفى ميدان واحد هو العلوم العربية .

لكن أول ما اهتم به هؤلاء المترجمون هو العلوم العربية المنقولة عن العلوم اليونانية . ذلك أن أوروبا كانت قد أقفرت أو كادت من العلم اليونانى ، وانحصرت بضاعتها العلمية فى ستون جافة عقيمة ، هى تلك التى وضعها مارشيانو كابلا Marciano Capella الذى عاش فى شمال أفريقيا فى عهد الوندال فى القرن الخامس ، أو التى وضعها بوتيوس Boèce فى القرن السادس فى إيطاليا فى عهد القوط الشرقيين ، أو تلك التى كتبها القديس « إيسيدور » الذى عاش فى أسبانيا فى القرن السابع على عهد القوط الغربيين ، وأخيراً فى القرن الثامن ما كتبه بيد Bède الموقر الذى عاش فى بريطانيا . وهذه المتون كانت مجرد خلاصات شاحبة لآثار ضئيلة من العلم اليونانى ، فبقيت الدراسة فى أوروبا تافهة كل التافهة ، محصورة فى فئة نادرة من الزهبان . وما كان يمكن هذه الدراسة أن تغير مجراها إلا إذا أمدها مصدر خصب جديد ، فكان هذا المصدر هو العلوم العربية ، وبخاصة ما تنطوى عليه من علوم اليونان . لهذا اتجه المترجمون إلى نقل الكتب العربية التى تتضمن علوم اليونان أولاً .

وكان على رأسهم الشماس دومنجو غنصاليه Domingo Gonsalvo المتوفى حوالى سنة ١١٨٠ . وبرز نشاطه فى الفترة ما بين سنة ١١٣٠ وسنة ١١٧٠ م ، وبعد أشهر رجال الترجمة فى العصر الوسيط من العربية إلى اللاتينية عن طريق الأسبانية العامية . فقد كانت الطريقة فى الترجمة أن يقوم يهودى مكتبة المهتدين الإسلامية مستعرب بترجمة النص العربى شفويّاً إلى اللغة الأسبانية العامية ، ثم يتولى

« غنصاليه » الترجمة إلى اللاتينية . ومن بين ما ترجمه « غنصاليه » على هذا النحو بعض مؤلفات « للفارابي » و « ابن سينا » و « الفزالي » و « ابن جببرول » . وشاركه في الترجمة أحياناً « خوان بن داوود » إذ اشتركا معاً في ترجمة كتاب « في النفس » لابن سينا . ويخلط أحياناً بين « ابن داوود » هذا وشخص آخر هو « يوحنا الأسباني » الذي ترجم من العربية إلى اللاتينية عدة مؤلفات في الفلك والنجوم ، من بينها كتب للخوارزمي ، بفضلها انتقل الحساب الهندي إلى أوروبا والنظام العشري في الحساب ؛ حتى عرفت العمليات الحسابية باسم Alguarismo . والغريب أننا ترجمناها حديثاً باسم « اللوغاريتمات » وهي في الأصل منسوبة إلى الخوارزمي !! والصحيح أن ترجمها : « الخوارزميات » أو « الجداول الخوارزمية » بدلا من الترجمة المضحكة : « اللوغاريتمات » أو « جداول اللوغاريتمات » كما تسمى في كتب الطلاب في المدارس الثانوية في مصر . ومن كتب الخوارزمي عرفت أوروبا « الصفر » ، وهو في العربية ترجمة للكلمة الهندية سونيا sunya أى « خال ، خاو » ، والصفر هو الخالي أو الخاوى ، وقد نقلت كلمة « صفر » العربية إلى اللاتينية هكذا : Cifra ، Cifruni بمعنى « الصفر » ، ثم أطلقت من بعد على العدد عامة ، كما نجد في اللغات الأوروبية : chiffre في الفرنسية و cifra الإيطالية و cifra الأسبانية . ومنها أخذت كلمة « الشفرة » في الدبلوماسية أى اللغة الرمزية ، لأنها تقوم على أرقام .

ومن المرجح أن أول الأوربيين غير الأسبان الذين استفادوا من حركة الترجمة هذه من العربية إلى اللاتينية هو « أدلهرد أوف باث » Adelhard of Bath . وكان رحالة وعالماً ، جال خلال فرنسا وصقلية وقليقية وسوريا حوالى سنة ١١١٥ ؛ وقد ترجم من الأسبانية سنة ١١٢٦ الزيج الذى وضعه

الخوارزمي وعرف باسم « السند هند » وفي أوروبا باسم Tablas Astronomicas وقد أصاحه « مسلة الجريطي » .

أما المركز الثاني للتبادل الثقافي فكان كما قلنا في صقلية بعد أن استولى النورمان عليها سنة ٤٨٤ هـ . وكان العرب قد فتحوها سنة ٢١٢ هـ على يد الأغالبة فكأنها ظلت تحت حكم العرب ٢٧٢ هـ سنه . وأما التأثير العربي فقد ظل طوال عهد النورمان ، « فروجار الثاني » تأثر في كل مظاهر بلاطه عظامر الخلافة الفاطمية في مصر ، فكان يظهر وعليه عباءة فاخرة مكتوب عليها بالحروف العربية الكوفية ، وأنشأ أكاديمية كان يعمل فيها العلماء النصارى واليهود جنباً إلى جنب ، وأحسوا بالحاجة إلى ترجمة العلوم العربية إلى اللاتينية ، فبدأت حركة مناظرة لحركة « طليطلة » وان تأخرت عنها بعشرات السنين .

ففي عهد « جيوم الأول » ، ابن روجار الثاني ، نشطت حركة الترجمة ليس فقط من العربية بل وأيضاً من اليونانية ، حتى أن وزيره المشهور « انريكو ارستيبو Enrico Aristippo » ترجم « الآثار العلوية » لأرسطو من اليونانية وكذلك ترجم محاورتين لأفلاطون ، كما ترجم هو و « الأميرال يوجنيو دي بالرمه » Eugenio de Palermo كتاب « المجسطى » لبطلميوس من العربية إلى اللاتينية حوالي سنة ١١٦٠ ، وترجم يوجينو أيضاً كتاب « المناظر » لبطلميوس من العربية . كما اشترك في حركة الترجمة من العربية مترجم إيطالي فذهو « جيرردو الكريمونى » Gerardo de Cremona (١١١٤ — ١١٧٨) الذى رحل إلى طليطلة طمعاً في دراسة العلوم الفلكية ، وعنى خصوصاً بكتب الفلك لبطلميوس ، وعلى رأسها « المجسطى » ، وهى كلمة يونانية تعنى فى أصلها : « الأعظم » ، وقد أطلقها اليونانيون على أكبر مكتبة للمهنددين الإسلاميين فى الفلك ، وعربها العرب كما هى : « المجسطى » . فقام

« جيرردو » بترجمته إلى اللاتينية سنة ١١٧٥ وهو لا يعرف أن الكتاب قد ترجمه أيضاً « أرسيتيو » ؛ على أن ترجمته هي التي حظيت بالشهرة الأوسع . كذلك ترجم « جيرردو » أكثر من سبعين كتاباً عربياً في الفلك والجبر والحساب والطب .

واستمرت حركة الترجمة في طليطلة في القرن الثالث عشر وأم طليطلة علماء أوروبا الكبار مثل « ميخائيل أسكوت » الذي شارك أيضاً في حركة الترجمة فترجم لابن سينا . ومن بين كبار المترجمين نذكر « ماركوس » شماس طليطلة الذي ترجم من العربية بعض مؤلفات « جالينوس » الطبية كما ترجم القرآن الكريم وبعض الكتب في علم التوحيد . كما نذكر خصوصاً هرمانوس المانوس Hermannus Alemanus الذي ترجم شرح « ابن رشد » على الأخلاق « لأرسطو » سنة ١٢٤٠ ، وتلخيص الخطابة « لابن رشد » .

وفي عهد « الفونسو الحكيم » انتشرت حركة الترجمة من العربية إلى الأسبانية الناشئة . فترجمت « كليلة ودمنة » و « مختار الحكم » للبشر بن فاتك ، وعشرات من كتب الفلك من اللغة العربية إلى اللغة الأسبانية ، فكان لهذا أثره العظيم ليس فقط في تقدم الدراسات العلمية في أسبانيا ومنها إلى أوروبا كلها ، بل وخصوصاً في قيام اللغة الأسبانية .

ومن هذا كله نتبين مدى حركة الترجمة من اللغة العربية إلى اللغتين اللاتينية والأسبانية ، مما سيكون له أخطر الأثر في بعث العلم والأدب في أوروبا .

١- أَشْرُ الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ فِي تَكُونِ الشِّعْرِ الْأُورُوبِيِّ

مسألة تأثير الشعر العربي الأندلسي في نشأة الشعر الأوروبي الحديث في أسبانيا وجنوبي فرنسا من المسائل التي تشغل كثيراً بالباحثين المعاصرين ، خصوصاً ومواد عديدة جديدة تنضاف كل يوم لتؤكد هذا التأثير ، بل ولتثبت أن الشعر العربي الأندلسي في الموشحات والزجل قد انطوى على المرحلة الأولى لنشأة الشعر الأسباني نفسه ، وذلك في الخرجة التي تكتب عادة بلغة أجنبية ، وكانت في الزجل الأندلسي تكتب باللغة الأسبانية الدارجة الرومانسية^(١) . فاذا جعلنا من الخرجة أحياناً أسبانية كانت بمثابة النموذج الأول للشعر الأسباني ، وبهذا يكسب الشعر الأسباني أكثر من قرنين من الزمان .

والراجح أن أول من ابتكر « الموشح » هو مقدم ابن معافى القبرى الضرير الذى عاش بين سنة ٢٢٥هـ / ٨٤٠م -- سنة ٢٩٩هـ / ٩١٢م ، ولم يبق لنا من موشحاته شيء . وتلاه شعراء كثيرون آثروا هذا اللون من النظم « لسهولة تناوله وقرب طريقته » كما يقول « ابن خلدون » (« المقدمة » ص ٣٠٥ طبعة بولاق سنة ١٢٤٧هـ) حتى استظرفه الناس جملة : الخاصة والكافة ومنهم أى من الشعراء المجيدين فيه ، « أحمد بن عبد ربه » صاحب كتاب « العقد الفريد » ،

(١) وهالك مثالا لخرجة :

أَلْبِ دِيَا أَشْتِ دِيَا دِيَا دَلْ عَنَصْرَه حَقَا
بِشْتِيرِي مَوِ الْمُدَبَّجْ وَنَشَقْ الرَّمَحْ شَقَا

Albe' dia, este dia dia del Vestire' mu al-mudabbaj حقا

و « ابن عبادة القرزاز » شاعر « المعتصم بن صمادح » . و « أبو بكر بن اللبانة الداني » و « أبو بكر محمد بن أرفع رأسه » شاعر « المأمون بن ذى النون » صاحب طليطلة و « الأعمى التطيلي » و « ابن زهر الطيب » و « ابن سهل الإسرائيلي » و « لسان الدين بن الخطيب » .

و « الموشح نظم تكون فيه القوافي اثنتين اثنتين ، كما هي الحال في الوشاح وهو العقد يكون من سلكين من اللاليء كل منهما لون . فالتسمية هنا تشير إلى طريقة تأليف القوافي . وهو يشبه الزجل فيما عدا ذلك ، أى أن الموشح يتألف من فقرات تسمى الأبيات ، كل فقرة — أى بيت — منها يتكون من عدد معين من أشطار الأبيات في قافية واحدة ، وتعقب كل فقرة خرجة في بحر أشطار الغصن ، ولكن في قافية أخرى . ويلتزم الوشاح قافية هذه الخرجة في كل خرجات موشحه ، أما الأغصان فقد ركزت كل منها على قافية ، ولكن من بحر واحد .

« والزجل والموشح في واقع الأمر فن شعري واحد ، ولكن الزجل يطلق على السوق الدارج منهما ، إذ لا بد للزجل أن يكون باللغة الدارجة ، إذ كان يتغنى به في الطرقات . أما الموشح فلا يكون إلا باللغة العربية الفصيحة^(١) .

والوزن الذي يكتب به الموشح يختلف ، ويجوز أن يخلط فيه الكامل مع المجزوء ، من البحر الواحد . والأشطار الثلاثة المتحدة القافية قد يقع فيها أن تكون قافية متوسطة ، وفي قليل من الأحيان يوجد أربعة أشطار متحدة القافية^(٢) .

(١) آنخل جنثالك بالنقيا : « تاريخ الفكر الأندلسي » ، نقله عن الأسبانية الدكتور حسين مؤنس ، ص ١٤٣ القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٢) ميندث بيدال : « أسبانيا حلقة الاتصال بين المسيحية والإسلام » ، ص ١٣ ، مدريد سنة ١٩٥٦ .

وهكذا نرى أن الموشح يمكن أن ينظم على ستة أو سبعة أنماط . وقد انتشر هذا اللون من النظم بعد ذلك في الشرق ، ومن أشهر من برعوا فيه من المشاركة « ابن سناء الملك المصرى » الذى اشتهر بموشحته التى يقول فى مطلعها :

حبي ارفع حجابَ النور
عن العذار
تنظر المسك على الكافور
فى جُلنار
كللى يا سُحبُ تيجانِ الرُّبى بالحُللى
واجملى سوارها مُنمَطفَ الجدول

وإلى جانب الموشح نشأ الزجل باللغة العامية المستعملة فى بلاد الأندلس ، مع مزجها باللغة الأسبانية الدارجة . ومن أوائل من نظموا الأزجال « سميد بن عبد ربه » (المتوفى سنة ٥٣٤١ هـ) ابن عم صاحب « العقد » ، وكان من المشتغلين بعلوم الأوائل من الفلسفة وسائر العلوم . ومن بعده « أبو يوسف هارون الرمادى » شاعر المنصور ، الذى كان يسمى « أبا جنيس » (المتوفى سنة ٤١٢) وكان أول من أكثر من التضمين فى المراكز ^(١) ، ثم « عبادة ابن ماء السماء » (المتوفى سنة ٥٤١٥ هـ) الذى ابتكر التضمير ^(٢) بأن اعتمد مواضع الوقف فى الأغصان فضمها ، كما اعتمد « الرمادى » مواضع الوقف فى المركز . أما أبرز الزجالين جميعاً فهو « أبو بكر محمد بن عبد الملك بن قزمان » الذى ولد فى قرطبة بعد سنة ٤٦٠ وتوفى سنة ٥٥٤ هـ .

(١) لاحظ المصطلحات التالية :

مركز = سمط = قفل ؛ التضمير = أن تكون القوافى على التبادل ؛ بيت = أغصان = أشطار أبيات .

مكتبة المصطفى بن عبد الملك بن قزمان : التضمين .

هذان النوعان من النظم ، اللذان ابتكرهما أهل الأندلس ، هما اللذان أثرا في نشأة الشعر الأوروبي . وأول من قال بهذه النظرية هو « خليان ريبيرا » Julian Ribe المستشرق الأسباني الكبير الذى عكف على دراسة موسيقى الأغاني L. e Cantigas الإسبانية ودواوين الشعراء « التروبادور » و « التروفير » وهم الشعراء الجواله فى العصر الوسيط فى أوروبا والمينسنجر و Minnesanger وهم شعراء الغرام ، فانتهى من دراساته المستفيضة هذه إلى أن الموشح والزجل هما « المفتاح العجيب الذى يكشف لنا عن سر تكوين القوالب التى صبت فيها الطرز الشعرية التى ظهرت فى العالم المتحضر ابان العصر الوسيط » وأثبت انتقال بحور الشعر الأندلسى فضلاً عن الموسيقى العربية ، إلى أوروبا « عن نفس الطريق الذى انتقل به الكثير من علوم القدماء وفنونهم — لا يُدرى كيف — من بلاد الإغريق إلى روما ، ومن روما إلى بيزنطة ، ومن هذه إلى فارس وبغداد والأندلس ، ومن ثم إلى بقية أوروبا »^(١) (٢)

ذلك أن الشعراء التروبادور البروفنسايليين الأوائل استخدموا أقدم قوالب الزجل الأندلسى ، كما يظهر فى شعر أول شاعر تروبادور بروفنسالى ، وهو « جيوم التاسع » ، دوق ا كيتانيا ، وبعد أيضاً أول شاعر فى اللغات الأوروبية الحديثة ، وقد بقى من شعره إحدى عشرة قصيدة ، من بينها خمس كتبت بعد سنة ١١٠٢ ، وتتألف القصيدة منها من فقرات تشبه فى قالبها فقرات الزجل ، من حيث تأليفها من ثلاثة اشطار أبيات متحدة القافية ، يتلوها اشطار من قافية واحدة فى كل الفقرات . كما نجد هذا النمط من النظم أيضاً عند شاعرين تروبادوريين قديمين آخرين هما « ثركامون » Cercamon و « مركبرو »

⑤ (١) راجع الاقتباس فى « تاريخ الفكر الأندلسى » لانغل بالثيا ، ترجمة الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م ٦١٣ ص ٦١٤ .

Marcabru اللذان عاشا في النصف الأول من القرن الثاني عشر ، ثم انتشر هذا النمط من النظم في الشعر الشعبي في أوروبا ، وفي الشعر الديني الذي ألفه الأدباء الفرنسيون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وفي أغاني السكرتالات في فيرنس في القرن الخامس عشر .

وفي اسبانيا نفسها ظلت نماذج وأنماط النظم على طريقة الأزجال العربية يستخدمها الشعراء المتعلمون ، مثل «الفونس الحكيم» في القرن الثالث عشر ، ورئيس القساوسة في هيتا Arcipreste de Hita في القرن الرابع عشر ، و « فياسندينو » و « خوان دل اثينا » Villasandino y Juan del Encina في القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر .

ولم يقتصر الأمر على طريقة النظم ، بل وأيضاً امتد التأثير العربي في نشأة الشعر الأوروبي إلى طريقة علاج الموضوعات . ففكرة الحب النبيل Amor cortés التي تسود الغزل في الشعر البرفنجالي ، نجد أصلها في الشعر الأندلسي بل وفي أزجال « ابن قزمان » ، كما يؤكد هذا « منندث بيدال » أشد الباحثين حماسة في توكيد تأثير الشعر العربي ، الموشح والزجل ، في نشأة الشعر الأوربي في نهاية العصر الوسيط .

وإذن فلا يقتصر التأثير على بعض موضوعات : مثل المغامرات الغرامية الشائكة أو الفاضحة ، والإهداء إلى حام ، وافتخار الشاعر بنفسه ، كما اقتصر على ذلك « الفرد جازروا » في بيانه لتأثير الشعر الأندلسي العربي في شعر الشعراء التروبادور الأوائل ، بل امتد التأثير في نظر « بيدال » Pidal إلى جوهر هذا الشعر التروبادوري ، أعني فكرته في الحب النبيل Amor cortés إذ يرى بيدال أن هذه الفكرة قد عرضها « ابن حزم » في « طوق الحمامة » وأنها مكتبة كالتصنيف في الفكر الإسباني عند أهل الظاهر في نظرهم إلى الحب ، إذ نجد أنها قبل ذلك

في كتاب « الزهرة » لمحمد بن داود بن خلف الظاهري المتوفى سنة ٢٩٧ هـ الذي دعا إلى فكرة الحب الأفلاطوني ، وسماه الحب العذري . وكذلك نجد فكرة الحب العذري في شعر « الحكم الأول » (المتوفى سنة ٢٠٦ هـ) . كما نجده في شعر « ابن زيدون » حين يقول في « ولادة » :

تِه : أَحْتَمِلْ ، واستطيل : أصْبِرْ ،
وعِزَّ : أَهْنْ ،
وَوَلَّ : أَقْبِلْ ، وقُلْ : أَسْمَعْ ،
وَمُرْ : أَطْعَمْ .

وإذا انتقلنا من تأثير الشعر إلى تأثير (القصص) وجدنا للقصص العربية تأثيراً ظاهراً في تطور بل ونشأة الأدب القصصي في أوروبا . لقد قام « بدرو الفونسو » بترجمة ثلاثين أقصوصة من العربية إلى اللاتينية تحت عنوان غريب وهو « تعليم العلماء » *Disciplina clericalis* فيه أورد هذه القصص نقلاً عن العربية ، ومن بينها قصة امرأة خانت زوجها الغائب الذي عاد فجأة وكانت مع عاشقها وأنها ؛ فأخفت العاشق في الخدع . ولكن الزوج أراد الراحة في السرير ، فأثقت الأم الموقف بأن قالت : لا بد لك أن ترى الملاءة التي نسجناها ، وبسطت الملاءة أمام الزوج الساذج ، وغطت بذلك نظره عن رؤية العاشق الذي تسلل مخفياً من وراء الملاءة ! وهي قصة قد انتشرت في الأدب الأوروبي . ومن ناحية أخرى أثرت « كليلة ودمنة » في الأدب بعد أن ترجمت في عصر « الفونسو الحكيم » حوالي سنة ١٢٥٠ إلى الأسبانية ، كما ترجمت بعض القصص التي تسربت من « الف ليلة وليلة » إلى الأندلس ، ومنها « حكاية الجارية تودد » التي ترجمت إلى الأسبانية في القرن الثالث عشر وأثرت بعد ذلك حتى في « لوب دي فيجا » أكبر كتاب المسرح الأسباني .

٢ - دور العرب في تكوين الفكر العلمي الأوروبي

وأبرز دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي هو في العلم بمختلف فروع: الطب، والطبيعة، والكيمياء، والفلك، والرياضيات، والتاريخ الطبيعي، والفلاحة.

أما في الرياضيات فقد كان للعرب الفضل الأكبر لأنهم هم الذين أدخلوا النظام العشري في العدد، إذ كان اليونانيون إنما يستعملون في العدد حروف الأبجدية للعد من ١ إلى ٩٩٩، ثم يستعملون الشرطة والشولة والنقطة للعد فيما بعد ذلك حتى آلاف الآلاف، وكان الرومان يستعملون سبعة أحرف من الأبجدية هي I V X L C D M وتدل على التوالي على ١ ٥ ١٠ ٥٠ ١٠٠ ٥٠٠ ١٠٠٠ ثم يضعون فوقها شرطة أفقية تدل على أن العدد مضروب في ١٠٠٠. وجاء الهنود فاخترعوا نظام العد العشري وفيه تتوقف قيمة العدد على موضعه فالعدد ٥ على يمين الواحد غيره على شماله وهكذا. واستعملوا الصفر للدلالة على الخلو من الوحدة. وجاء العرب فاخترعوا طريقة لكتابة الأعداد هي طريقة « الغبار »، وهي التي انتشرت في المغرب ومنه انتقلت إلى أوروبا ولا تزال تستعمل اليوم فيما نسميه نحن الأرقام الأفرنجية، وما يسميه الأوروبيون بالأرقام العربية، وهي في الحقيقة عربية وليست أفرنجية، بينما ظل المشاركة من العرب يستعملون الطريقة الهندوستانية وهي التي لا تزال نكتب بها الأرقام في المشرق العربي حتى اليوم.

وقد دخلت الرياضيات العربية أوروبا على يد « ليوناردودى بيزا » Leonardo de Pisa فى القرن الثالث عشر .

ومن أشهر الرياضيين العرب الذين عرفهم أوروبا وترجمت مؤلفاتهم إلى اللاتينية :

١ — أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمى الذى برز فى عصر « المأمون » ، وتوفى سنة ٨٣٥ ، أو سنة ٨٤٤ ، أو سنة ٨٤٦ ميلادية على خلاف فى ذلك . وقد ترجم له كتاب لا نعرف غير ترجمته اللاتينية بعنوان *Algoritmu de numero indorum* الذى نشره « بونسكومباني » Boncompagni فى روما سنة ١٨٥٧ وفيه يشرح النظام العشري مستعملاً الأرقام الهندوستانية . أما كتابه الرئيسى ذو الأثر الحاسم فهو كتاب « حساب الجبر والمقابلة » الذى فيه درس تحويل المعادلات وحلها . وقد ترجمه إلى اللاتينية « جيراردودى كريمونا » Gerardo de Cremona ونشر النص العربى روزن Rosen مع ترجمة انجليزية فى لندن سنة ١٨٥١ . ولم يتأثر فيه بالجبر اليونانى الذى وضعه ذيوفانتس بل تأثر بالهندودوالفرس .

٢ — بنو موسى بن شاكر ، وكانوا ثلاثة أخوة : محمد ، واحمد والحسن وعاشوا فى القرن الثالث الهجرى ، وبرزوا فى الحساب والفلك والحيل أى الميكانيكا ، وكان محمد أوفرهم علماً ، وأحمد أبرزهم فى الميكانيكا ، والحسن فى الحساب ، ولكنهم كانوا يشتغلون معاً ، ويؤلفون معاً . ولهم كتاب فى مساحة السطوح المستوية والكروية ترجمه « جيراردو » إلى اللغة اللاتينية ، ونشره « كرتسه » Curtze مع ترجمة إلى الألمانية .

* * *

فإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفلك وجدنا العرب قد أثروا تأثيراً بالغاً

فما يتعلق بالأرصاد الفلكية : ومن العرب الذين عرقتهم أوروبا في هذا الباب محمد بن موسى الخوارزمي الذي ذكرناه آنفاً ، فإن الألواح الفلكية التي وضعها وفقاً لإرصاد بعضها قام هو بها وبعضها تأثر فيها بالهنود ، قد ترجمها إلى اللاتينية « أدلهرد أوف باث » Ade hard of Bath سنة ١١٢٦ ميلادية . كذلك نذكر « أبا العباس أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني » وله في الفلك كتاب كان ذا أهمية بالغة ، فترجمه إلى اللاتينية خوان الأشبيلي و « جيراردو الكريموني » ، كما ترجمه إلى العبرية « يعقوب الأناضولي » ، ونشرت الترجمة اللاتينية مع النص العربي في أمستردام سنة ١٦٦٩ م . وهو الذي قاس قطر الأرض بمقدار ٦٥٠٠ ميل . ولا يفوتنا أن نذكر « أبا معشر جعفر بن محمد بن عمر الباخى » لمتوفى سنة ٨٨٦ م (سنة ٢٧٢ هـ) . وترجم له إلى اللاتينية كتاب بعنوان : *Introductorium In Astronomiam Albumasaris* Abalachi . وترجمه « خوان الأشبيلي » وطبع سنة ١٤٨٩ في أوجسبورج سنة ١٤٥٩ في فينسيا . وفيه وضع نظرية عن المد والجزر .

وأصالة علم الفلك عند العرب نشأت من كونهم طبقوا حساب المثلثات على الأرصاد الفلكية ، واخترعوا وصنعوا آلات جديدة للرصد ، مما أدى بهم إلى كثير من الاكتشافات وإلى تعديل شامل لفلك بطليموس . « فالبتاني » اكتشف تغير أوج الشمس ؛ وحسب السنة بمقدار ٣٦٥ يوماً وخمس ساعات و ٤٦ دقيقة و ٢٤ ثانية . والفلكيون اليوم يحسبونها بمقدار ٣٦٥ يوماً ، وخمس ساعات و ٤٨ دقيقة و ٤٧ ثانية . كما تنبأ الفلكيون العرب بكسوف الشمس وخسوف القمر بدرجة من الدقة المتناهية أذهلت الناس . وأولوا القمر اهتماماً خاصاً ، لأن السنة العربية قمرية ، فانهى « أبو الوفاء البوزجاني » (٩٤٠ م — ٩٩٨ م) إلى اكتشاف التغيرات القمرية ؛ كذلك عنوا بدراسة عطار *mercure* أو

مكتبة المصنفين الإسلامية

الكاتب كما كان يطلق عليه فوضع « البتاني » نظرية عن حركات عطارد .

* * *

أما في الكيمياء والفيزياء فللعرب أثر واسع في تكوين الفكر الأوربي . وأبرز العرب أثراً هو « أبو علي الحسن بن الحسن (أو الحسين) بن الهيثم » المتوفى سنة ١٠٣٩ م . وقد عرفه اللاتين باسم Alhazen وقد برز خصوصاً في علم البصريات ، وأصله من البصرة ولكنه أقام طويلاً في مصر . وقد ترجم إلى اللاتينية كتابه في « المناظر » أي البصريات بعنوان : Opticae thesaurus .
Ibri septem nunc Primum editi Alhazeni Arabis ، ونشره Fried Risner في بازل سنة ١٥٨٢ ويتضمن نظريات جيدة عن المرايا المستوية والمخروطية والاسطوانية والكروية والبيضاوية ، وفي الانحراف والانكسار والإبصار ، والغرفة المنظمة ، وهو أول من استخدم الغرفة المظلمة لرصد الخسوف وقال أن الضوء خاصة جوهرية ذاتية لبعض الأجسام مثل الكواكب والنار والشموع والفحم المحترق ، وصفة عرضية في الأجسام المعتمة أو الشفافة التي تعكس ضوء الأجسام الأخرى وقال أن الضوء ينبعث في خط مستقيم وفي كل الاتجاهات ، ونقد نظرية القدماء التي كانت تقول أن الشعاع ينبعث من العين ويتجه إلى الشيء المرئي ثم يرتد إلى العين ، واستبدل بها نظرية أخرى تقول أن الأجسام هي التي تبعث ضوءها الخاص أو المنعكس في كل اتجاه ، وما تتلقاه العين هو الذي يجعلها تبصر .

وفي الكيمياء قام العرب باكتشافات هائلة من بينها : الماء الملكي ، وحمض السكبريتيك ، وحمض الأزوتيك ، ونترات الفضة . والعرب في العمليات الكيميائية التي قاموا بها قد استطاعوا تحضير : حمض الزرنيخ ، واكسيد الزئبق ، واكسيد الحديد واكسيد النحاس ، وكبريتات النحاس ،

وكبريتات الزئبق، وحمض الكبريتيك، وحمض الكلورودريك وحمض الأزوتيك،^(١) والماء الملكي وكان عبارة عن حمض النوشادر محلولاً في حمض الأزوتيك؛ كذلك جفروا: كربونات النوشادر، وملح النوشادر، وكلورور الذهب، ونترات الفضة، وكلورور الزئبق الذي حضره « جابر بن حيان » بغلي الزئبق مع الملح العادي والنترات والألومن^(٢). وأشهر الكيميائيين العرب الذين عرفهم أوروبا هو من غير شك جابر بن حيان الذي كان يعيش في سنة ٧٧٦ م.



وفي الطب قام الأطباء العرب باكتشافات بارزة جعلت دراسة الطب في أوروبا عيالا عليهم لأكثر من أربعة قرون. فبخلاف ما نقله العرب عن الأطباء اليونان، اكتشف العرب عدة اكتشافات بالغة الأهمية: منها الجرب الذي اكتشف جرثومته الطفيلية « إن زهر ». والعرب وضعوا قواعد التشخيص معتمدين على النبض والبول. وبذلوا مجهودات عظيمة في اكتشاف ما سموه باسم الأسباب والعلامات، أي أسباب الأمراض وأعراضها؛ كما غنوا بدراسة أنظمة الطعام diatétique وأضافوا الكثير إلى الفارما كوبيا مستعنيين بأبحاث علماء النبات. كما كان لهم الفضل في إنشاء وتنظيم المستشفيات العامة التي كان المرضى يعالجون فيها مجاناً على حساب الدولة، وفي بعض المدن أنشأوا وظيفة كبير الأطباء أو مقدم الأطباء، وكانوا يطلقون عليه في البداية إسماً سريانياً هو « ساعورا » أي مقدم الأطباء.

وانتقل الطب العربي مبكراً إلى أوروبا، فانشئت مدارس للطب في

(١) اسمه الكيماوي الحديث Aqua regia وهو سائل أكال جداً أصفر اللون يتألف
مكتبة المصنفين الجليلين والهيديروكلوريك بنسبة ١ إلى ٣ (٢) هو الشبة.

« مونبلييه » و « رانس » و « بولونيا » و « بادوا » و « أورليان » و « نابلي » و « اكسفورد » و « كمبردج » و « انجيه » ، وكلها كانت تستخدم الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية أساساً لتدريس الطب .

والطبيب العربي الذى يبرز اسمه فى الحال هنا هو « محمد بن زكريا الرازى » أكبر طبيب عربى ، وتوفى سنة ٩٢٣ م . فكتبه « الحاوى » هو دائرة معارف طبيه كبرى ، وقد ترجم إلى اللاتينية بعنوان Liber dictus Elhavi وطبعت الترجمة اللاتينية فى برشيا سنة ١٤٨٦ م . وهذا الكتاب يتضمن آراء جديدة طريفة عن : الحيات والفتق والحجامة وأعصاب وعضلات منطقة الحنجرة . وكتابه « المنصورى » ترجم أيضا ، وطبع سنة ١٤٨١ ، وكذلك رسالة صغيرة عن الجدري والحصبة وصفهما وشخصهما لأول مرة بدقه وأصاله . ويأتى بعده فى التأثير وأن كان أقل منه إصالة : « أبو على ابن سينا » المتوفى سنة ١٠٣٧ م . فكتبه : « القانون فى الطب » إلى جانب « الحاوى » للرازى و « الملكى » لعلى بن العباس كان عمدة الدراسة الطبية لستة قرون فى مدارس أوروبا الطبية . وفى الكتاب ملاحظات أصيلة عن الالتهاب الرئوى وعدوى السل ، وفيه حوالى ٧٦٠ دواء وقد ترجمه إلى اللاتينية « جيراردو الكريمونى » ؛ وطبعت الترجمة اللاتينية عشرات الطبعات . أما النص العربى فنشر لأول مرة فى روما سنة ١٥٩٣ .

كذلك نذكر « أبا القاسم خلف بن عباس الزهراوى » الذى ترجم كتابه « التصريف » إلى اللاتينية وطبع عشرات الطبعات ، وهو أول كتاب تفرد فيه الجراحة علماً مستقلاً قائماً على معرفة التشريح . و « أبو القاسم الزهراوى » هو أول من أجرى عملية إزالة حصوة المثانة فى النساء .

(٣) دَوْرُ التَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ فِي نَشْأَةِ الْفِكْرِ الْأُورُوبِيِّ

أثر التصوف الإسلامي في نشأة التصوف الأوربي أمر لم يعد من الممكن إنكاره ، بعد الدراسات الممتازة التي قام بها المستشرق الأسباني العظيم «أسين بلاثيوس» ، وأيدتها النصوص الجديدة التي تتكشف باستمرار .

وفي هذا الفصل سنقتصر على موضوعات ثلاثة ظهر فيها هذا التأثير وهي :

أولا : ابن عباد الرندي وتأثيره في الصوفي الأسباني الأكبر **يوحنا**

الصليبي .

ثانياً — الغزالي وتأثيره في دفاع بسكال عن الدين .

ثالثاً — ابن عربي وتأثيره في تصورات دانتة الدينية الأخروية في

« الكوميديا الإلهية » . .

أما ابن عباد الرندي فصوفي أندلسي عظيم ، ولد في مدينة رُنْدَة Ronda قرب قرطبة في جنوب أسبانيا سنة ٧٣٣ هـ جريه — سنة ١٣٧١ م ، ومدينة رندة حصينة ، ولهذا بقيت في أيدي المسلمين حتى قبيل نهاية الحكم الإسلامي في أسبانيا ، فلم تسلم إلا سنة ١٤٨٥ ميلاديه ، بعد أن استطلت بلواء الإسلام طوال ثمانية قرون .

وكان ابن عباد من أسرة نبيلة في المدينة جمعت بين جلاله الجاه الاجتماعي

مكتبة جامعة القاهرة في الإسلام في الدين . فأبوه ، أبو اسحق إبراهيم ، كان قاضيا وخطيبا

دينياً، فوها، يعظ الناس في مسجد رندة . وعن أبيه هذا ، أخذ ابن عباد القرآن ومبادئ العربية . وعن خاله الشيخ الفقيه القاضي عبد الله الفريسي أخذ العربية ، وعن الشيخ الفقيه الخطيب أبي الحسن علي بن أبي الحسن الرندي علم القراءات . ثم ارتحل الصبي إلى بلاد المغرب وتلقى العلم في بلاد كثيرة من أهمها : فاس وتلمسان وسلا وطنجة .

«وأخذ في طريق الصوفية والمباحثة على الأسرار الإلهية حتى أشير إيا وتكلم في علم الأحوال والمقامات والعلل والآفات» كما قال المقرئ (ج ٣ ص ١٧٥ ، القاهرة سنة ١٣٠٢) ، وقد أخذ التصوف خصوصاً على الشيخ الصالح الورع أحمد بن عمر بن محمد بن عاشر ، وأقام معه ومع أصحابه في مدينة سلا سنين عديدة ، « لوجدان السلامة معهم » على حد تمبيره (« المقرئ » : « نفع الطيب » ج ٣ - ١٧٦) ، كما لقى في طنجة الشيخ الصوفي أبا مروان عبد الملك ولازمه كثيراً . وقرأ خصوصاً كتاب « قوت القلوب » لأبي طالب السكي ، وهو إلى جانب « إحياء علوم الدين » للغزالي أعظم كتب التصوف الإسلامي . وبعد أن أقام في سلا سنين عديدة إنتقل إلى مدينة فاس بعد وفاة أستاذه أحمد بن عاشر ، وعين خطيباً بجامع القرويين في مدينة فاس ، وبقي في هذا المنصب خمس عشرة سنة خطيباً ، إلى أن توفاه الله في فاس رابع رجب سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة (سنة ١٣٨٩ م) .

وكان ابن عباد ، كما قال عنه الذين ترجموا له ، « أمة وحدة » (المقرئ ، ج ٣ ص ١٧٨) حسن السميت طويل الصمت ، كثير الوقار والحياء ، « وكان الغالب عليه الحياء من الله تعالى والتنزل بين يدي عظمته ، وتنزله نفسه منزلة أقل الحشرات ، لا يرى لنفسه مزية على مخلوق لما غلب عليه من هيبة الجلال وعظمة الملك وشهود

توفية المراتب حتمها والوقوف مع الحدود الشرعية » (ج ٣ ص ١٨٧) .

وأشهر مؤلفاته هو شرحه لمتن كتاب « الحكم » لآحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء . الله السكندري المتوفى سنة ٧٠٩ هجرية ، وهو كتاب يتضمن جملاً قصيرة فيها خلاصة التصوف ، وإن لم يكن مرتباً ترتيباً منطقياً .

وكان ابن عباد من اتباع الطريقة الشاذلية التي أسسها أبو الحسن الشاذلي ثم تلميذه أبو العباس الرسي ، لكنه في شرحه على « الحكم العطائية » لا يقتصر على الشاذلية ، بل يورد أقوال أعلام التصوف دون استثناء .

والنقطة البارزة في هذا الشرح ، والتي أثرت في يوحنا الصليبي ، هي فكرة « البسط » و « القبض » . والبسط والقبض كما يقول ابن عباد : « من الحالات التي يتلون بها العارفون ، وهما بمنزلة الخوف والرجاء للمريدین المبتدئين ، وسببهما الواردات التي ترد على باطن العبد ، وقوتها وضعفها بحسب قوة الواردات وضعفها » (شرح الحكم العطائية ، ص ٧٢ المطبعة الأدبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ) . على أن القبض والبسط وصفان ناقضان بالنسبة إلى مافوقهما . وكان الجنيد — الصوفي الكبير — يقول :

« الخوف يقبضني والرجاء يبسطني . والحقيقة تجمعني والحق يفرقني ، إذا قبضني بالخوف أفناني عني ، وإذا بسطني بالرجاء ردني علي ، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني ، وإذا فرقني بالحق أشهدني غيري فغطاني عنه ، فهو في ذلك محركي غير مسكني ، وبرحمتي غير مؤنسي ، فحضورى لذوق طعم وجودي ، فليته أفناني عني فمتعني ، أو غيبيني عني فروحني » .

والعارفون يخافون في البسط أكثر من خوفهم في القبض لأن البسط منزلة أقدام الرجال ، فهو موجب لمزيد خورهم ، وكثرة لجنهم ، والقبض أقرب إلى وجودهم . والسلامة لأنه وطن العبد ، إذ هو في أسر قبضة الله .

وسألة القبض والبسط من المسائل التي عنى بها الصوفية المسلمون من عهد مبكراً جداً ، لكن الشاذلية كما يقول ابن عباد هم الذين تعمقوا فيها وأوضحوها تمام الإيضاح . وكان مؤسس الطريقة ، أبو الحسن الشاذلي ، يشبههما بالليل والنهار . وهو تشبيه أخذه يوحنا الصليبي وتوسع فيه في كلامه عن « الليلة الظلماء » للروح *noche oscura del alma* أن يوحنا الصليبي يميز بين نوعين من الليلة الظلماء : الليلة الحسية ، والليلة الروحية . والليلة الحسية مرة رهيبة للحواس ، أما الليلة الروحية فأرفع شأنًا وهي للصفوة المختارة من الكاملين . وفي الأولى تحاول النفس أن تتطهر من الشهوات ولكنها تسير في طريق مظلم فلا تدري أين تتجه ، وتنبو عن الرياضة والمجاهدات والتأملات ، حتى إذا ما القى الله بصيصاً من النور في قلب المريد ، بدأ يدخل في الليلة الروحية فيظهر من الجهالات والنقائص ، ويلهم الله النفس التقوى : ويلهمها محبته ويصفيها من أدران الحواس ، حتى تصبح مستعدة لقبول الفيوضات النورانية ، من الذات العلية .

وابن عباد يفصل أنواع المجاهدات التي يجب على السالك أن يمر بها ، وهذا التفصيل نجده بعينه عند القديس يوحنا الصليبي (« مجموع مؤلفاته » ج ١ ص ٨٩ ، طليطلة سنة ١٩١٢) . كذلك يتفق الأصلاح الفنى عند ابن عباد وعند يوحنا الصليبي . فكلمة « قبض » يستعمل لها يوحنا كلمة *anchura* وكلمة « بسط » يستعمل لها كلمة *aprieto* وكلمة « الخروج من الأسباب » أى من العلائق بالأشياء يستعمل لها كلمة *salir de las cosas* وكلمة « تجريد » يقابلها عنده كلمة *desnudez* ... الخ .

فكيف نفسر كل هذا التشابه الدقيق بين مذهب ولغة ابن عباد ، ومذهب

ولغة يوحنا ؟

إن ابن عباد يسبق يوحنا بمائتي سنة . فلا شك أنه هو الذى أثر فى يوحنا، وأن كان الدليل المادى الكتابى على هذا التأثير ليس لدينا الآن، فإن من الممكن تفسيره — كما يقول اسين بلاثيوس (آثار الإسلام » ص ٢٦٤ ومايليهما) بأن نقول : أن الطريقة الشاذلية كانت كما هى الحال اليوم فى مصر وبلاد المغرب كله — واسعة الانتشار فى الأندلس فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر . ولا بد أنها ظلت عميقة التأثير والانتشار أيضاً بين الذين غلبوا على أمرهم من المسلمين وبقوا فى أسبانيا بعد زوال الحكم الإسلامى سنة ١٤٩٢ ، وعن هؤلاء تلقى يوحنا الصليبي علمه بالطريقة الشاذلية .

— ٢ —

أما المسألة الثانية وهى تأثير الغزالى فى بسكال ، المفكر والرياضى الفرنسى المشهور ، فظاهرة ، فلبسكال حجة مشهورة لاثبات وجود الآخرة ، وحث غير الموقنين بها على الإيمان بوجودها ، وتسمى الحجة اختصاراً باسم « رهان بسكال » Le Pari de Pascal وخلاصتها أن بسكال يوجه خطابه إلى المنكرين للآخرة قائلاً : « إذا كسبتم كسبتم كل شيء . وإذا خسرتم ، لم تخسروا شيئاً ، وإذا لم يكن هناك آخرة تكسبون وتكسبون كل شيء ، وإذا لم يكن هناك آخرة فلن تخسروا شيئاً ، فالأولى أذن أن يراهن المرء على ما هو مضمون المكسب على كل حال » .

هذه الحجة ذكرها الغزالى فى « الإحياء » (ج ٣ ص ٣٦٥ س ١٩ ومايليه) « آخاف السادة » (ج ٨ ص ٤٢٩ السطر الأخير ، ج ٤ ص ٤٣ س ١١) ، « آخاف السادة » (ج ٨ ص ٦٢٨ س ١٤) وفى « ميزان العمل » (ص ٥ — ص ١٧) وفى « الأربعين » (ص ٢١٣) ، وفصله تفصيلاً رائعاً محكمًا ، بعبارات مكتوبة بلمح الجليل ، كل الأساليب والآخر ، ولكنها تشابه فى المضمون العام للحجة وطريقة

سياقها . وهو نفسه في « ميزان العمل » (ص ١٢ — ص ١٣) ينسب إلى الإمام علي بن أبي طالب الصورة الأولى لهذه الحجة ، فيقول :

« قال علي رضي الله تعالى عنه لمن كان يشاغبه ويماربه في أمر الآخرة : إن كان الأمر على ما زعمت تخلصنا جميعاً ، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكت ونجوت » .

أى إذا كان الأمر على ما زعم هذا المارى في أمر الآخرة ، أى المنكر لوجودها القائل أن ليس ثم آخرة ، فقد تخلصنا جميعاً من عذاب الله ، وإذا كان الأمر كما يقول المؤمنون بالآخرة ، هلك المنكرون ونجا المؤمنون . وهذه الجملة التى قالها الإمام على هى بعينها التى قالها بسكال^{بعد} ذلك بأكثر من عشرة قرون .

أما تفسير هذا الاتفاق فيمكن أن يكون بأن نقول : أن بسكال عرف كلام الغزالي إما عن طريقين مستشرقين معاصرين لبسكال ، أو لعل بسكال تنبه إلى اسم الغزالي وآرائه لما أن قرأ عنها فى كتاب « خنجر الإيمان » الذى ألفه ريموندو مارتين ، وثبت أن بسكال استفاد منه كل الاستفادة وهو يكتب دفاعه عن الدين .

— ٣ —

أما المسألة الثالثة والأخيرة ، ونعنى بها تأثير محي الدين ابن عربى فى دأته الشاعر الإيطالى العظيم ، وتأثير كتاب « المراج » الذى ترجم إلى اللاتينية وذكره برونيتولاينى أستاذ دأته ، فقد أصبح القول فيها نهائياً حاسماً بعدد ما أكتشفت الترجمات الفرنسية والأسبانية واللاتينية لكتاب « المراج » . وكل من يقرأ « المراج » هذا يدرك فى الحال التشابه الدقيق البارز للبيان بين تصوير دأته للجحيم والجنة وبين تصوير كتاب « المراج » لها : هذا التشابه

الذى يتناول أحياناً أدق التفاصيل . وسنتناول هذه المسألة بالتفصيل في فصل خاص .

فإذا كان دانتة أعظم شعراء إيطاليا وأول شاعر أوروبي عظيم قد استمد مادة غزيرة لرائعته الخالدة « الكوميديا الإلهية » من التصويرات الأخروية الإسلامية ، وبخاصة ماورد منها عند ابن عربي الصوفي العظيم ، فهل ثم ابلغ من هذا دليلاً على مدى تأثير التصوف الإسلامى فى تكوين الحياة الروحية فى أوروبا؟

al-maktabeh
مكتبة
المهتدين

دور العرب في تكوين الفلسفة الأوروبية

دور العرب في تكوين الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى دور مزدوج :
دور الرسول الحامل لهم رسالة اليونان في الفلسفة ، ودور الفاعل المؤثر بما
ابتكر وأنتج . فعن طريق العرب عرفت أوروبا في القرنين الثاني عشر
والثالث عشر مؤلفات أرسطو وقطعاً من فلسفة أفلوطين وأبرقلس ، ومعالم من
فلسفة أفلاطون . إذ قام المترجمون في طليطلة وفي صقلية ، وهم الذين تحدثنا عن
نشاطهم في مستهل هذا البحث ، بترجمة كتاب « البرهان » من منطق أرسطو
أعنى « التحليلات الثانية » ، و « السماء والعالم » ، و « الكون والفساد »
و « السماع الطبيعي » و « الآثار العلوية » ، كما ترجموا كتاب
« الخير المحض » المنسوب إلى أرسطو ، وهو في الحقيقة فصول منتزعة من
« إلهيات » أبرقلس .

وعن هذا الطريق عرفت أوروبا أرسطو وأبرقلس ، فكان لها أثر هائل
في إخصاب الفكر الأوروبي الذي سرعان ما خضع لفلسفة أرسطو
خضوعاً تاماً .

وأعمق من هذا أثراً بكثير ، أثر الفلاسفة العرب أنفسهم في أوروبا لما
أن ترجمت بعض مؤلفاتهم إلى اللاتينية ، وبعض اللغات الأوروبية الحديثة
الناشئة . فترجم يوحنا الأسباني « منطق » ابن سينا ، وترجم جونديسانلي
(غنصاليه) بمساعدة يوحنا الأسباني قسم « الطبيعيات » من كتاب « الشفاء »

وقسم « النفس » و « الإلهيات » من « الشفاء » لابن سينا أيضاً ، كما ترجموا « مقاصد الفلاسفة » للغزالي . ومن ناحية أخرى ترجم جيرردو الكريعموني جملة رسائل للكندي ، فيلسوف العرب ، منها رسالة في العقل ورسالة الجواهر الخمسة ، كما ترجم — فيما يبدو — رسالة « في العقل » للفارابي .

فلما ترجمت هذه الكتب ظهر أثرها في الحال . وكان طبيعياً أن يظهر أول ما يظهر على شيخ المترجمين وهو جنديساقي . فقد ألف كتباً نجد فيها لأول مرة آثار الفلسفة الإسلامية . ففي كتابه « تقسيم الفلسفة » نجد أنه قد أضيف إلى رباع العلوم التي كان القوم في أوروبا لا يعرفون غيرها : الطبيعيات ، والنفس ، وما بعد الطبيعة ، والسياسة ، وتدير المنزل أو الاقتصاد . وفي كتابه الرئيسي ، وهو « صدور العالم » يفسر المؤلف كيفية نشأة الكون على النحو الذي بينه ابن سينا في إلهيات « الشفاء » وابن جبرول في « عين الحياة » ، كما تأثر ابن سينا أيضاً في كتابه « في حلود النفس » ، وبدأ تأثير أفلاطون والأفلاطونية الحديثة يظهر في كتابه « في التوحيد » De unitate .

ولما بدأت عقول ممتازة في قراءة آثار الفلاسفة المسلمين بدأت النهضة الحقيقية للفكر الفلسفي الأوروبي ، وذلك في القرن الثالث عشر . فأحدث ابن سينا أولاً تأثيراً عميقاً واسعاً ، خصوصاً إلهياته ، المتأثرة بأرسطو والأفلاطونية الحديثة معاً ، والتي يفسر فيها الكون ابتداء من الأول الذي يصدر عنه العقل الثاني ، ثم الثالث وهكذا حتى العاشر ، وهو العقل الذي يؤثر في الإنسان مباشرة . فهذا التصوير لصدور العالم عن الله الواحد هو الذي سيعتقه الفلاسفة الأوروبيون ، بدلاً من التصوير الوارد في التوراة والذي كان سائداً حتى ذلك الحين .

مكتبة المصنفين الإسلاميين الآن كبار الفلاسفة الأوروبيين في القرنين الثالث عشر والرابع

عشر الميلايين ، لرى أثر الفلاسفة المسلمين فيهم .

فأولهم هو البرتس الكبير (سنة ١٢٠٧ — ١٢٨٠) الذى درس ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات الفلاسفة العرب دراسة عميقة ، وكاد أن ينقل عنهم كل نظرياته الرئيسية فى الفلسفة ، وإن لم يستطع أحياناً الجهر بذلك خوفاً من السلطات الدينية .

فقد أخذ عن ابن سينا القول بأن النفس جوهر عقلي ، وأن كونها صورة للجسم ليس تحديداً لماهيتها ، بل هو وظيفة من وظائفها ، وأنها تستضيء من إشراق العقل الفعال عليها ، وهذا العقل الفعال متصل بالعقل العاشر الذى هو عقل فلك القمر . كما أخذ عن ابن سينا نظرية الواحد وصدور العقول عنه .

وفضلاً عن ذلك فإنه فى إدراكه وفهمه للفلسفة الأرسطية ، إنما اعتمد كل الاعتماد على الفارابى وابن سينا وابن رشد .

وإذا ما انتقلنا من البرتس الكبير ، إلى أكبر الفلاسفة الأوروبيين فى القرن الثالث عشر ، وهو القديس توما الأكوينى وجدنا آثار الفلاسفة العربيه أعمق وأنضج ، وإن كانت أخفى فى الظاهر لأنه لم يكن يذكر مصادره ، بعكس البرتس الكبير الذى كان يشير غالباً إلى المصادر التى نقل عنها ، أما توما فلا يذكر إلا أسماء الذين يتقدم .

وأول شيء يظهر فيه تأثير الفلاسفة المسلمين فى القديس توما هو البراهين التى أورها لإثبات وجود الله بطريق العقل . فالبرهان الثالث من بين براهيته الخمسة - وهو أقواها إنما أخذه من الفارابى وابن سينا ، ويقوم هذا البرهان على أساس تقسيم الوجود إلى واجب وممكن . والممكن لا يمكن أن يستمر فى حال الإمكان إلى غير نهاية ، بل لا بد من موجود واجب الوجود تنتهى إليه

الممكنات ، وهذا الكائن الواجب الوجود هو الله ، فإن الممكن هو الذى يوجد ثم يفسد ، وهو الذى وجد أو سيوجد ، وكان من الممكن ألا يوجد ، أما الواجب فهو الذى لا يمكن إلا أن يكون موجوداً . والممكن لا يستطيع بنفسه أن يفسر وجوده ، إذ لو لم يوجد إلا ممكنات ، لأمكن ألا يوجد شيء . فلكي يوجد شيء كان لابد أن يكون هناك موجود واجب الوجود ، وهذا الواجب الوجود هو الله .

وكان هذا البرهان عمدة البراهين لإثبات وجود الله . وهو نفس البرهان الذى عرضه الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وعرضه ابن سينا فى الهبات كتابيه « النجاة » و « الشفاء » . ومن الثابت بيقين أن توما قد قرأ ابن سينا والفارابى لأنه يشير إلى مؤلفاتهما هذه صراحة . فمن الثابت بيقين أيضاً أن توما إنما أخذ برهانه الرئيسى على وجود الله من الفارابى وابن سينا .

كذلك أخذ القديس توما فكرة ضرورة الوحي الإلهى عن الفلاسفة المسلمين . فقد ذكر فى المقالة الثالثة من شرحه على كتاب « الأقوال » فى رسالته عن « التثليث » ، وفى رسالته عن « الحقيقة » De veritate . أسباباً ثلاثة لتبرير ضرورة الوحي الإلهى ، لأنه بغير هذا الوحي لن يستطيع النجاة غير قليل من الناس ، وبعد دراسة شاقة مجعدة لا يقوى عليها إلا القليلون ، وبعد زمن طويل ، فضلاً عما سيدخل عملهم هذا من أخطاء عديدة^(١) . فهذه الأسباب الثلاثة ذكرها ابن رشد فى كتابيه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ثم « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » .

P. Syngave, : «La révélation des vérités divines (١) naturelles d'après St. Thomas d'Aquin», in *Mélanges Mandonnet*. I. pp. 327-370.
مكتبة المهتدين الإسلامية
(٣ م - دور العرب)

وعن ابن رشد أيضاً أخذ القديس توما مذهبه في النقل والعقل ، أى الصلة بين العقل والوحى ، أو النظر والإيمان ، فكلاهما يقرر أن العقل يقدر على البحث عن الحق شيئاً فشيئاً ، وكلاهما يعترف بعجز العقل أمام بعض الحقائق الإلهية ، والاتفاق بينهما — كما بين ذلك أسين بلاثيوس^(١) — اتفاق فى كل شيء : فى الموقف العام الذى وقفه كلاهما من هذه المسألة ، واتفاق فى الآراء والأمثلة التى أوردها كلاهما ، بل اتفاق أحياناً فى العبارات التى يستعملها كل منهما . ولا يمكن أن يكون اتفاقاً بالعرض ومن طريق توارد الخواطر ، وإنما هو فى الحقيقة نقل ، أعنى أن القديس توما أخذ هذه الآراء بمخالفها من ابن رشد .

وهذا يفضى بنا إلى التحدث عن تأثير هذا الفيلسوف العربى العظيم ، ابن رشد ، وهو تأثير لا يجارىه فيه أى فيلسوف عربى آخر ؛ لأننا لا نستطيع مثلاً أن نتحدث عن فارابية أو سيناوية لاتينية ، ولكننا نجد فى مقابل ذلك رشدية لاتينية قوية جداً توافرها أنصارها فى أوروبا طوال أكثر من قرنين من الزمان .

وقد بدأت حركة الرشدية اللاتينية ، أى اتباع ابن رشد من الأوربيين منذ أن ترجم ميخائيل اسكوت شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو فى الفترة الواقعة بين سنة ١٢٢٨ و ١٢٣٥ ميلادية ، لما أن كان فلسكيا فى بلاط فريديريك الثانى فى بالرمو بصقلية . وتزعمها سيجر البرابنتى (سنة ١٢٣٥ — سنة ١٢٨١ م) الذى رأى فى مذهب ابن رشد الحقيقة نفسها ، لكنه لم يتردد أيضاً فى أن يؤول هذا المذهب تأويلاً خاصاً فى بعض الأحيان . وأهم ما أخذه أو أوله سيجر فى مذهب ابن رشد هو القول بوجود حقيقتين : إحداها تتأدى إليها من العقل والبرهان المنطقى ؛ والأخرى تتأدى أو بالأحرى تتلقاها من

(١) راجع كتابه : « آثار الإسلام » . Hueilas del Islam, p. 50-53.

الوحي والإيمان ، الأولى هي الحقيقة الفلسفية ، والثانية هي الحقيقة الدينية ؛ وابن رشد كان صريحا في موقفه هنا عند تعارض كلتا الحقيقتين : فقد رأى وجوب تأويل ما أتى به الإيمان كيما يتفق مع ما قضى به العقل ، أما سيجر البرابنتي فلم يكن صريحا إلى هذا الحد الجريء ، بل اضطر إلى القول بازدواج الحقيقة فأمن بالحقيقة الدينية بوصفه مؤمنا متدينا ، وأيقن بالحقيقة الفلسفية بوصفه فيلسوفا .

وقال سيجر أيضا كما قال ابن رشد بقدم العالم ، أى أن العالم ليس مخلوقا في الزمان ، بل هو قديم قدم البارئ نفسه . وأن الله يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات ، لأن العلم بالجزئيات أى بالتفاصيل يقتضى تغيير العلم الإلهي تبعا لوقوع الأحداث . وليس العالم هو وحده القديم ؛ بل أيضا الأجناس والأنوع ومن بينها النوع الإنساني . والحوادث التى وقعت فى الماضى ستقع أيضا فى المستقبل ، أعنى أن سيجر كان يقول بنظرية العود الأبدى ، أى عودة الأحداث التى كانت من جديد وهكذا دواليك . كذلك قال سيجر بوحدة العقل الفعال فقال إن العقل الفعال واحد فى الناس جميعا ، وليس لكل إنسان عقل فعال خاص به . ولما كان العقل الفعال هو الجزء الخالد فى النفس الإنسانية ، فإن الخلود ليس لكل نفس إنسانية ، بل للعقل الفعال الواحد المنتشر فى الإنسانية كلها . ومن هنا لم يكن يقول بخلود النفس . كذلك لم يقل بالعناية الإلهية فيما يتصل بأفعال الإنسان الفرد ، بل إنما تتعلق العناية الإلهية بالعالم ككل ، لا بأفراد بنى الإنسان .

وعلى الرغم مما لقيته الرشدية اللاتينية من هجوم واضطهاد من جانب السلطات الدينية ، فى أواخر القرن الثالث عشر ، فإنها استمرت تنمو وتنتشر وتكسب الأنصار طوال القرن الرابع عشر ؛ فنجد جان دى جاندان Jean de Jandun (المتوفى سنة ١٣١٨م) يخلص كل الإخلاص لمذهب ابن رشد ؛ ويدافع عنه

ضد القديس توما ؛ لأن ابن رشد هو في نظره نصير الفلسفة الكامل المجيد .
ونجد كذلك مارسيليو البادوفاني Marsile de Padoue (المتوفى بين سنة ١٣٣٦ و ١٣٤٣ م) الذى طبق نظرية الفصل بين العقل والنقل على السياسة فطالب
بالفصل بين الدين والدولة ، وصرح بنظرية ازدواج الحقيقة ، أى أن ثمت
حقيقتين منفصلتين قد تتعارضان أحياناً ، وهما الحقيقة الدينية ، والحقيقة الفلسفية
واستمر تأثير ابن رشد فى نمو مطرد فى بعض الأوساط الفلسفية ؛ أما تأثيره
بوصفه شارحاً لأرسطو فقد استمر حتى القرن السابع عشر .

وهكذا نرى أن المذاهب الفلسفية الرئيسية والتيارات الكبرى فى
الفكر الفلسفى الأوروبى فى القرون من الثالث عشر حتى السادس عشر تدین
بوجودها وآرائها الجديدة الأصيلة للفلاسفة العرب .

٥- دَوْرُ الْعَرَبِ فِي تَكْوِينِ الْمَعَارِفِ الْعِلْمِيَةِ فِي أَوْرُوبَا

فضل العرب في تكوين المعارف العملية في أوروبا كان يسير جنباً إلى جنب مع تأثيرهم في تكوين العلوم النظرية ، ولنعرض لهذا عرضاً سريعاً في هذا الفصل .

ولنبداً بالحديث عن أثرهم في الصناعة ، فنقول : إن العرب هم الذين صنعوا الصابون لأول مرة ، وكانوا يعملون منه صنفين ، صنفاً من الصودا ، وصنفاً آخر أبيض اللون من البوتاس ، وقد ذكره ابن دريد سنة ٩٣٣ ميلادية ، وقبل العرب كان المصريون واليونانيون القدماء والرومان يستعملون رماد النباتات ، بعد ترشيحه ، من أجل غسل الملابس .

والعرب هم الذين أدخلوا السكر المصنوع من القصب في أوروبا . وكان الهنود هم أول من زرع قصب السكر واستنبطوا منه السكر ، ومن الهند انتقل إلى فارس في القرن السابع ، ومن ثم عرفه العرب لما استولوا على فارس في القرن السابع ، فقاموا بالتوسع في زراعته في جميع المناطق المعتدلة المناخ في أنحاء الدولة الإسلامية المترامية الأطراف .

والورق : اكتشفه الصينيون ، لكنه لم يدخل الغرب ولم تعرفه أوروبا إلا عن طريق العرب . ذلك أن زياد بن صالح حاكم سمرقند من قبيل العباسيين وجد أن القبائل التركستانية على الحدود الشرقية للدولة الإسلامية ، كانت تغير على هذه الحدود مستندة إلى مساعدة الصين ، فكان لا بد من إخضاعها فأرسل مكتبة الخزانة في بغداد إلى الصين في شهر يوليو سنة ٧٥١ ميلادية ، وأخذ كثير من

الأسرى الصينيين الذين نقلوا من حدود الصين إلى داخل البلاد الإسلامية .
وهؤلاء أدخلوا الورق وصناعته في البلاد الإسلامية . وازدهرت هذه الصناعة
خصوصاً في خراسان في عهد الفضل بن يحيى البرمكي ، عامل الخليفة هارون
الرشيد على خراسان . وعنى هارون الرشيد بصناعة الورق ، وأمر بكتابة
المصاحف على هذا الورق بدلاً من الرق والبرشمان . وانتشرت صناعة الورق
انتشاراً هائلاً في البلاد الإسلامية كلها منذ القرن الثاني للهجرة أى الثامن
للميلاد ، وعن طريق العرب في الأندلس دخل الورق أوروبا ، وكان في شاطبة
خصوصاً مصانع كبيرة للورق في القرن الرابع الهجري ، أى العاشر الميلادي ،
وانتقل إلى طليطلة منذ القرن الحادي عشر الميلادي ، ولا يزال لدينا وثائق
حتى اليوم كتبت على هذا الورق ترجع إلى القرن الحادي عشر . وبلغت شهرة
شاطبة في الأندلس بصناعة الورق حدّاً جعلها تصدر الورق إلى المشرق أيضاً
كما نص على ذلك الأديبسي ، ولم تعرف أوروبا الورق إلا في القرن الثالث عشر :
استوردته من الأندلس ، ودخلت صناعة الورق إلى فرنسا حوالي سنة ١٣٠٠
عن طريق أسبانيا .

كذلك برع العرب في كثير من الصناعات القائمة على الكيمياء
فاستخرجوا الذهب بطريق الغسل ، وقطروا الزئبق من الزئفر ، وصنعوا
المصلب ، واستخلصوا العطور بتقطير الورد ، وصنعوا أنواع الحبر المختلفة :
الحبر العادي ، والحبر السري ، والحبر الذهبي ، وأنتجوا مختلف الألوان
والأصباغ ، فاستخرجوا الأزرق السماوي من حجر اللازورد ، والأصفر
الفارسي ، واللون القرمزي من دودة القز ، بل مهر العرب أيضاً في صناعة الأحجار
الكريمة المزيفة ، والآلات الصناعية .

لأول مرة في التاريخ ، وكان الشراب الشائع عند أصحاب الطرق الصوفية المسلمين في القرن التاسع الهجرى أى الخامس عشر الميلادى / ثم انتشرت في جزيرة العرب وفي اليمن ، ومن ثم إلى القسطنطينية حيث انتشرت في جزيرة العرب انتشاراً واسعاً ، وقضى على معارضة الفقهاء في شربها . ومن القسطنطينية انتقلت إلى فرنسا ، فاستوردها التجار في مرسلها ، وهنا لقيت معارضة من الأطباء الذين ظنوا أن القهوة مشروب ضار ، وسرعان ما انتشرت حتى كانت شائعة الاستعمال في أوروبا كلها في القرن السابع عشر ، وبدأ الهولنديون يزرعونها في مستعمراتهم وراء البحار ، وزرعها الفرنسيون في جزيرة سان دومنجو ، ومن هذه الجزيرة انتشرت في أمريكا كلها حتى صارت أمريكا الجنوبية اليوم أشهر بلاد إنتاج البن . ولقد كان الصوفية أول من استعملوا القهوة شرباً حتى تعيهم على السهر للتهجد في الليل وإنعاش حيوياتهم المهوكة من مجاهداتهم ورياضاتهم الروحية .

فإذا انتقلنا من الصناعة إلى الزراعة رأينا للعرب أبحاثاً عظيمة في هذا الميدان ، خصوصاً في الأندلس . ويتناول هذا الميدان الفلاحة ، ثم النباتات الطبية . ومن أشهر من ألفوا في الفلاحة من الأندلسيين يحيى بن محمد بن العوام صاحب كتاب « الفلاحة » / ثم ابن بصال الذي اعتمد في الفلاحة على تجاربه الخاصة ، ثم ابن الخير الأشبيل ، والحاج الغرناطى ، وفي هذه الكتب تحدثوا عن صنعة فلاحة الأرض ، وكيفية العمل في الزراعة والغراسة ، واهتموا اهتماماً خاصاً بأشجار الفاكهة ، فبينوا أنواع الغرس ، وطريقة حفر الحفر استعداداً للغرس ، ومواعيد الغراس . أما في النبات ، وخصوصاً الطبية ، فقد ظهر في الأندلس خصوصاً أبو جعفر الغافقى وابن البيطار .

مكتبة المصنفين الإسلامية في اللغة الأسبانية عدداً ضخماً من الألفاظ العربية المتعلقة

بالنباتات خصوصا الفواكه والأزهار والأعشاب ، مثل الكلمات التالية :
الدفلى Adelfas والسوسن Azucenas والياسمين Jasmines والريحان
Arrayan والحبة Alhabaca والحسيناء Alhucena ، وكلها من الأزهار
والنباتات العطرية ، ثم كلمات تدل على الخضراوات مثل الباذنجان Berenjenas
اللوبيا Alubias والخرشوف Alcachofa وأخرى تدل على الفاكهة مثل
البرقوق وهو المشمش Albaricoquas والفرسق Albérchigo ثم الخروب
Algarrobas والحلفا Alhalfa والترمس Altramuz .

وكان لكتب العرب هذه في الفلاحة والنباتات أثر هائل في تقدم الزراعة
في أوروبا . فضلا عن انتقال معارفهم الزراعية والنباتية بطريق الاتصال المباشر
بين الفلاحين في أسبانيا ، وبين نظرائهم في جنوب فرنسا ، ومن ثم إلى كل
أوروبا ، فزهرة التوليب أصلها من القسطنطينية واسمها بالتركية دلبند ، أى ذات
العامة ثم انتقلت إلى أوروبا سنة ١٥٩٠ ، والرجس انتقل من القسطنطينية أيضاً ،
والليالك من فارس والياسمين من بلاد العرب ، والورد من شيراز وأصفهان
والخوخ من فارس والبرقوق أى المشمش من أرمينية وكانت تحت حكم الإسلام
والتين من أزمير والبلح من المشرق وإفريقية ، والفستق من فارس ، والقطن
من مصر .

والآن وقد أوضحنا دور العرب في قيام صناعات وزراعات في أوروبا ،
فلنذكر أثرهم في الفن المعماري . وهنا نجد للعرب تأثيراً منقطع النظير ، ولا
تزال الآثار الرائعة في الأندلس ، بل وفي سائر أسبانيا وجنوبي فرنسا تشهد بما
بلغه الفن العربي في المعمار من مكانة سامية في أوروبا . ولقد بقى العرب هم
كبار المعماريين حتى بعد سقوط دولتهم في أسبانيا ، فما يسمى بالفن المدجن
Arte mudéjar هو في الواقع من عمل المسلمين الذين بقوا في البلاد بعد
استرداد النصارى لها ، ولهذا كان أثره عظيماً ليس فقط في القصور والمدائن بل

وفي الأبنية الدينية من كنائس وأديرة ، كما هو مشاهد في كنيسة San Juan de la Penitencia في طليطلة وكنيسة San Pablo en Penafiel ، وكنيسة Ordor في قلعة هنارس وكنيسة la Sav في سرقسطة ، وأبراج كنيسة سان مرتيني والسلفادور في ترويل ، هذا فضلاً عن المساجد التي تحولت إلى كنائس في قرطبة وأشبيلية وعشرات غيرها من المدن الأسبانية .

وانتقل تأثير الفن العربي إلى إيطاليا ، فتأثر فنانون مدرسة توسكانيا ، في فيرنس وبيزا وسينا ولوكا ، بالفن العربي ، ومنذ القرن الثاني عشر ونحن نجد في إيطاليا ، خصوصاً في إقليم توسكانيا ، صحائف النحاس المشغولة في الموصل ، وصناديق العاج العربية ، والسجاجيد العجمية والتركتانية ، والأقمشة المخططة المصنوعة في الشام ، والمخطوطات المزينة بالمصغرات ، والنحاس الدمشقي ، والزجاج والأواني الدمشقية . وانتشرت الأقمشة الإسلامية انتشاراً هائلاً في إيطاليا ومن ثم انتقلت إلى فرنسا . كذلك نرى النماذج الإسلامية للخزف تؤثر في الخزف التوسكاني منذ القرن الثالث عشر ، والأقمشة الفاخرة والحريرية والديباج بل والملابس العادية تظهر فيها رسوم مأخوذة عن الرسوم المعمولة عن الأقمشة الإسلامية ، بل إن صناديق الزفاف كانت ترين برسوم إسلامية .

والعرب كذلك هم الذين أدخلوا في أوروبا كثيراً من الألعاب المشهورة أولها الشطرنج وأصله من الهند ثم عرفته فارس ، والعرب هم الذين أدخلوه إلى أوروبا عن طريق إيطاليا وأسبانيا قبل قيام الحروب الصليبية ، ولهذا ظلت الكلمات العربية مستخدمة في الألفاظ الخاصة بهذه اللعبة ، مثل échec et mat أى الشاه مات ، و alfil مما يدل على أن أوروبا قد عرفت الشطرنج عن طريق العرب — وكذلك عرف العرب لعبة البولو ، وانتقلت من العرب إلى مكتبة المخطوطات في الإسكندرية وبريتانيا في فرنسا وعرفها الإنجليز أثناء حرب المائة عام ،

ومن ثم نقلوها . وكانت الأصل في لعبة كرة القدم Foot ball .

ويتصل بهذه الألعاب ألعاب الصيد ، وقد مهر فيها العرب خصوصاً في الصيد بالبراة . ومنهم انتقل الصيد إلى بلاط فردريك الثانى فى ألمانيا ، ودوق دنيفر Duc de Nevers وفيليب الجسور .

وهكذا نرى أن العرب كان لهم أثر بالغ واسع المدى فى أوروبا فى العصر
الوسيط فى كل ما يتصل بالصناعة والزراعة والبناء ومظاهر الحياة اليومية .

٦ - دَوْرُ الْعَرَبِ فِي تَكْوِينِ الْمَوْسِيقَى وَالْعِمَارِ فِي أَوْرُوبَا

حينما يسمع الإنسان الموسيقى الأسبانية الأصيلة والغناء الأسباني الأندلسي المعروف باسم الفلامنكو Flamenco يشعر في الحال بأن هناك علاقة وثيقة جداً بين كليهما وبين الموسيقى والغناء العربيين ، وفي الحال تخطر بباله فكرة تأثير الموسيقى العربية في الموسيقى الأسبانية أيام حكم العرب في الأندلس ، وأن هذه العلاقة الوثيقة هي من بقايا هذا التأثير .

وكانت موسيقى الاغاني الأسبانية في القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر قد أثرت بدورها في نشأة الموسيقى الأوروبية الحديثة ، فكان كثير من النبلاء والمغنين وأبناء الطبقة الوسطى ، بل ومن كل الطبقات يأتون إلى أسبانيا ويبدون لدى عودتهم إلى بلادهم إعجابهم بالمغنين الأندلسيين الأسبانيين . ومن ثم انتقل فن هؤلاء إلى المغنيين في سائر بلاد أوروبا ، وبخاصة فرنسا وألمانيا فكان ذلك سبباً في دخول الموسيقى العربية أوروبا . والدلائل على هذا عديدة . ذكرها المستشرق الأسباني العظيم خليان ريبيرا^(١) صاحب الدراسات الممتازة في بيان تأثير الموسيقى العربية في نشأة الموسيقى الأوروبية ، ومن بين هذه الدلائل تجزئىء بذكر ما يلي :

أولاً : ظهور مذهب جديد في الموسيقى إسمه فن الميزان Arte mensurabilis ظهر في أوروبا لأول مرة في القرن الثالث عشر ، والكتب

التي وضعها المؤلفون الأوربيون في هذا الفن في ذلك القرن تشابه في معالجتها لأنواع الأنغام ما كتبه العرب في القرن التاسع في الموسيقى .

وثانياً — استعمال الآلات الموسيقية العربية في أوروبا وأهمها : « الربابة » rubab, rebab, rubec وهي آلة في أصلها أسيوية قديمة جداً ، ثم « العود » والمؤلفون في تاريخ الموسيقى الأوربية يجمعون على أن هذه الآلة الشائعة الاستعمال جداً في الموسيقى العربية إنما دخلت إلى أوروبا عن طريق الأسبان وثالثاً : الناي الأندلسي ، والقيثارة الموريسكية . ومن الواضح أن دخول هذه الآلات إلى أوروبا يستتبع معه أيضاً استعمال الموسيقى التي كانت تعزف عليها ومن ثم عرفوها ونقلوها ، أعنى الموسيقى العربية .

وثالثاً — نجد بعض الأنواع الشعبية من الموسيقى الأوروبية التي ألفت وفقاً لفن الميزان مثل Rondo وال Baladas لها صورة ثابتة تركيبيها الفني هو بعينه تركيب الأغاني الأندلسية العربية في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ، التي كانت من نوع الزجل ، والزجل انتشر استعمال موسيقاه في إيطاليا في الشعر الصقلي وفي الأشعار الدينية التي ألفها جاكوبوني دي تودي Jacoponi de Todi وأغاني الرقص وأناشيد السكرنفالات . كذلك في فرنسا انتشر استعمال موسيقى الزجل في الروندات Rondos وفي الأغاني الشعبية التي ألفها الشعراء التروفير في إقليم البروفانص بجنوب فرنسا . بل في إنجلترا نفسها شاع استعمال موسيقى الزجل ، كما يظهر في أناشيد دينية قديمة في تمجيد العذراء وفي مناسبة عيد الميلاد ، وكانت تتألف من مقطوعات رباعية الأبيات ، الثلاثة الأولى منها باللغة الإنجليزية الشعبية ، والبيت الرابع باللاتينية ومنه القافية المتكررة في كل الأغنية .

وكان انتقال الموسيقى الأندلسية إلى أوروبا عن طريق السماع ، فكان يأتي بها من أسبانيا ، وبخاصة الحجاج الذين كانوا يقدون جماعات عازمة يحبون

إلى شنت يعقوب Santiago de Compostela في شمال أسبانيا ، ويعودون إلى بلادهم حاملين هذه الأغاني الأندلسية بألحانها .

ومن الأدلة القاطعة على انتشار الموسيقى العربية في أوروبا في القرون من الثالث عشر حتى السادس عشر بقاء كلمات عربية متعلقة بالموسيقى في اللغات الأوروبية الحديثة . من ذلك كلمة troubadour, trovador فإنها مأخوذة من كلمة طرب ، التي كانت تستعمل في الأندلس بمعنى الغناء ، والأغنية ، ثم أضيفت إليها العلامة الدالة على اسم الفاعل في اللاتينية واللغات المشتقة منها ، وهي Ador فتألفت كلمة طربدور Travador بمعنى المغنى ، والمغنون في أوروبا في أواخر العصر الوسيط وأوائل عصر النهضة كان يطلق عليهم هذا الاسم Trovador في اللغات الأوروبية .

ثم كلمة Traste هي « الدستان » بالعربية ، وكلمة Zarabande هي « السربند » وكلمة Cornamusa مؤلفة من كلمتين إحداهما لاتينية وهي عربية أيضاً Corna « قرن » وكلمة موسا هي كلمة « مشتق » ، والمشتق آلة صينية الأصل تتركب من عدة عيدان .

* * *

وإذا انتقلنا من فن الموسيقى إلى فن آخر هو المعمار وجدنا الأثر العربي يظهر في أسبانيا أولاً ثم ينتقل منها إلى فرنسا ثم إلى سائر بلاد أوروبا . وبدأ هذا الأثر خصوصاً بعد أن استعاد الأسبان طليطلة سنة ١٠٨٥ واستمر ينمو ويزداد كلما توغل الأسبان في عملية الاسترداد حتى أواخر القرن الخامس عشر .

وينقسم التأثير إلى قسمين : قسم يكاد يكون عربياً خالصاً وهو الفن المدجن ، أى المعمار الذى قام بتشيدده المدجنون ، وهم العرب المسلمون الذين مكنتهم البصيرة الإسلامية على تقدير اعتمادها الأسبان ، وكان منهم بناةون مهرة استعان بهم حكام

المقاطع الأسبانية في تشييد الأبواب الكبرى للمدائن وفي تشييد القصور والكنائس والأديرة والقناطر وسائر أنواع المعمار

والقسم الثانى : وهو الذى يعيننا خصوصاً هنا ، التأثيرات العربية في معمار ظل طابعه العام أوروبياً ، وهو المعمار المعروف بالرومان Roman^(١) وينقسم التأثير بدوره إلى قسمين : تأثير في التصميم المعمارى ، وتأثير في التزيين أو الزخرفة المعمارية ، وإلى القسم الأول يرجع ظهور الأقبية ذوات التنوءات Voûtes nervées والأبراج المستقلة ذوات القواعد المربعة أو على شكل مآذن ، وإلى التأثير في الزخرفة يرجع استعمال الأقواس التى على شكل نعل الفرس . والأقواس ذوات الفصوص Arcs lobés ، والإطارات المستطيلة المحيطة بالأقواس ، والحوامل البارزة ذوات التقاطيع Modillons à copeaux والفصوص المجوفة والوحدات الزخرفية المستلهمة من فن الكتابة الكوفية .

وسرعان ما انتقلت هذه التأثيرات من المعمار الرومانى الطراز في أسبانيا ، إلى المعمار الرومانى في فرنسا عن نفس الطريق الذى انتقلت به الموسيقى — أعنى الحجاج الوافدين من فرنسا إلى شنت يعقوب في شمال أسبانيا ، ثم بحكم التجاور بين بلاد البشكونس « الباسك » في أسبانيا وفرنسا ، وكذلك عن طريق الكنائس الكلونية Clunisiennes

والقوس المفصصة نجدتها تنتشر في المعمار في غرب فرنسا ، وتمتد حتى إقليم البوروجونى ، بفضل تأثير المعمار الذى أنشأه دير كلونى . وكانت هذه القوس أحياناً من ثلاثة فصوص ، وأحياناً أخرى من أربعة ، لكن لما كان انتقال هذا التأثير قد تم عن طريق المشاهدة ، لا عن طريق البنائين أنفسهم ، فإن

(١) راجع في هذا Henri Terrasse : Islam d'Espagne. p. 164-171, Paris, 1958.

رسم الأقواس المفصصة لم يكن بنفس الدقة والمهارة اللتين نجدهما في الأقواس
المعمارية العربية .

والإطار المستطيل المحيط بالأقواس نجده في إقليم البورجونى بفرنسا ،
خصوصاً في Cluny وشارلييه Charlieu وباريه لومونىال Paray le Mounial
ونرى أثر هذا الإطار المستطيل المحيط بالأقواس في غسقونية وبواتو Poitou ،
إذ نجد بوابات تنتشر فيها الزخرفة من الزوايا التي يحيط بها المستطيل .

ثم أن المفاتيح المتبادلة المثناة اللون التي نجدها في الفن الرومانى إنما ترجع
في أصولها إلى المعمار العربى ، كما يتمثل خصوصاً في مسجد قرطبة .

هذا فيما يتصل بتصميم المعمار ، أما في الزخرفة فالتأثير أقوى بكثير ، وعلى
رأسها الزخرفة الكوفية بحلال خطوطها وأناقها . إن الخط الكوفى هو
باعتراف كبار مؤرخى الفن أجمل خط عرفه الإنسان ، لهذا كان تأثيره على
الفنانين الأوروبيين عميقاً كل العمق ، ومن ثم سرعان ماقلدوه . ومن هنا نجد
زخرفات كوفية في أبواب وواجهات كثير من الكنائس في أوروبا في العصر
الوسطى ، بل وأيضاً نجدها في زخرفة الأثاثات « الموبيليات » ، وخصوصاً في
باب كنيسة بوى Puy ، وكانت العاصمة القديمة لمقاطعة فيليه Velay بحوض
الوار الأعلى في غربى فرنسا ، وكذلك في واجهات كثير من الكنائس
الرومانية في غربى فرنسا . والغريب أننا نجد في هذه النقوش تهميدات إسلامية ،
نقلها الفنان الأوروبى المسيحى دون أن يقين معناها ! وأحياناً أخرى نجد الفنان
الأوروبى قد عبث بالحروف حتى أصبح من غير الممكن قراءتها لأنه لم يكن
يفهم معناها ، وكان يشكل فيها على هواه .

أما الحوامل البارزة ذات التقاطيع Modillons à copeaux وهى التى
نجدناها خصوصاً في جامع قرطبة الكبير ، فإننا نعتز عليها في كثير من
مكتبة المتاحف الإسلامية

الأبنية ذات الطراز الرومانى ، وبخاصة فى مقاطعة أوفرن فى قلب فرنسا ،
لكن سرعان ماتطور بها الفنان الأوروبى وحورها تحويرات كثيرة
ماباعدت بينها وبين أصلها فى الفن العربى الأندلسى .

والأبنية ذات النوائى ، وقد انتشرت خصوصاً فى قرطبة ، نجدها فى
الكنائس الرومانية والكنائس القوطية فى شمال أسبانيا ، كما فى كنيسة
طوريس دل ريو Torree del Rio وكنيسة سان ميان فى اشقويية
San Millan de Segovia . ومن الآراء التى لها وجهتها القول بأن القبو ذا
التتوء ، الذى انتشر فى المعمار الأموى فى الأندلس ، قد ساهم فى اختراع متقاطع
الأوجيف ، الشهير فى الفن القوطى La Croisée d'ogives ، لما هناك من
صلة واضحة بين الأبنية ذات النوائى وبين متقاطع الأوجيف ، كذلك
نجد أثر المعمار الإسلامى فى تعدد ألوان الواجهات فى بعض الكنائس ، وخاصة
فى إقليم الأوفرن ، وكان المعمار الإسلامى فى قرطبة مولعاً بهذا اللون ، خصوصاً
عن طريق استخدام الأحجار والآجر معاً فى البناء ، ونجده أيضاً فى بعض
تيجان الأعمدة الرومانية التى تختلف كثيراً عن الطراز الشائع ، وهى فى الواقع
من تأثير الفن الأموى الأندلسى ، كما هو مشاهد فى بعض تيجان الأعمدة فى
سان جيم Saint Guilhem du Désert ودير سان خوان دى دويروفى
سوريا بأسبانيا San Juan de Duero à Soria وسان بدرو فى الروضة بجنوب
أسبانيا .

وهكذا بينما كيف كان للموسيقى العربية والمعمار العربى أثر بارز فى
نشأة الموسيقى والمعمار الأوروبيين فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة .

المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية لدانتة

أو أثر الإسلام في دانتة

كانت قبلة هائلة تلك التي ألقاها المستشرق الأسباني العظيم أسين بلاثيوس وهو يلقي خطاب استقباله في الأكاديمية الملكية الأسبانية في جلسة ٢٦ يناير سنة ١٩١٩ لما أعلن أن دانتة في «الكوميديا الإلهية» قد تأثر بالإسلام، تأثراً عميقاً واسع المدى يتغلغل حتى في تفاصيل تصويره للجحيم والجنة . إذ تبين له أن ثمت مشابهات وثيقة بين ما ورد في بعض الكتب الإسلامية عن معراج النبي (صلى الله عليه وسلم) وما في «رسالة الغفران» للمعري وبعض كتب محيي الدين ابن عربي من ناحية، وبين ما ورد في «الكوميديا الإلهية». وفي هذه المشابهات من الدقة والتفصيل ما يجعل من المؤكد أن التشابه هنا لم يكن أمراً عرضياً وتوارد خواطر ، بل كان من تأثر مباشر بالتصورات الإسلامية للآخرة . وراح أسين يعدد نقط التشابه هذه استناداً إلى المصادر الإسلامية ، مقارناً إياها بما ورد في «الكوميديا الإلهية» ، وكل ذلك بعلم غزير ومنهج دقيق .

وكما هو طبعي ، قوبل هذا الرأي بهجوم شديد من مختلف الباحثين ، وبخاصة الإيطاليين الذين عزّ عليهم أن يفجّموا في علمهم الأكبر ومنطاد فخارهم . وقام أسين بالرد على هؤلاء جميعاً رداً مفحماً وضعه ملحقاً بالطبعة الثانية التي ظهرت في مدريد سنة ١٩٤٣ ، بعنوان : «الأخريات الإسلامية في الكوميديا الإلهية — يتلوها : تاريخ ونقد لمساجلات» (في ٦٠٩ صفحة من القطع الكبير) .

مكتبة المهتدين الإسلامية (م ٤ — دور العرب)

لكن كان يعوز أسين الدليل المباشر على وصول هذه الكتب الإسلامية إلى الغرب بلغة يفهمها الأوروبيون ، وخصوصاً في فيرننتسه في نهاية القرن الثالث عشر حيث عاش دانتة . وكانت الحجة المحتملة التي ساقها أسين لهذا الانتقال المباشر هي رحلة برونوتو لاتيني ، أستاذ دانتة وصديقه ، إلى أسبانيا سنة ١٢٦٠ لما أن كان سفيراً من قبل بلدية فيرننتسه لدى بلاط الملك ألفونسو العاشر المعروف بالفونسو الحكيم .

وجاء الدليل الحاسم في سنة ١٩٤٩ ، أى بعد وفاة أسين بلاثيوس بخمس سنوات ، بفضل باحثين عمل كل منهما مستقلاً عن الآخر : أحدهما إيطالي هو أنريكو اتشرولى Enrico Cerulli الذى نشر في سنة ١٩٤٩ الترجمتين اللاتينية والفرنسية لكتاب عربى فى « المعراج » ، كان إبراهيم الحكيم قد ترجمه من العربية إلى اللغة الأسبانية القشتالية من أجل الفونسو العاشر ، الحكيم ، ملك قشتالة وليون (الذى حكم من سنة ١٢٥٢ إلى ١٢٨٤) ، وقد ولد فى ١٢٢١/١١/٢٢ ، وتوفى فى ١٢٨٤/٤/٤ م) ، وعن هذه الترجمة الأسبانية القشتالية نقله بوناڤنتورا داسيينا Bonaventura da Siena إلى اللغتين اللاتينية والفرنسية ، وكان بوناڤنتورا هذا كاتباً فى بلاط الفونسو العاشر فى سنة ١٢٦٤ . وقد نشر اتشرولى ^(١) الترجمتين الفرنسية واللاتينية فقط عن نسختين إحداهما فى مكتبة بودلى بأكسفورد ، والثانية فى المكتبة الأهلية بباريس ^(٢) . ثم أضاف إلى الترجمتين اللتين وضعتا فى صفحتين متقابلتين الشواهد الدالة على معرفة

Enrico Cerulli ; II «Libro dalla Scala» e la questione (١)
delle fonti arabo - Spagnole della Divina Commedia. Città del
Vaticano . Biblioteca Apostolica Vaticana, Studi e Testi, n.
150 MCMXIX.

(٢) ثم عرف أثناء الطبع بوجود نسخة ثالثة (مبتورة الآخر) فى الفاتيكان برقم ٥٠٧٢
لاتيني . فاستدرك عليها .

وانتشار « كتاب المعراج » هذا في الآداب الأوروبية حتى القرن الخامس عشر وفي القسم الثاني من النشرة جمع النصوص — وأغلبها لم ينشر من قبل — التي تتضمن معلومات عن الأخرويات الإسلامية في كتب المؤلفين الأوروبيين من القرن التاسع حتى القرن الرابع عشر ، وذلك ابتغاء تزويد القارئ بصورة عما عرفه الأوروبيون من الأفكار الإسلامية المتعلقة بالجنة والنار مستقلة عن قصة « المعراج » ، وبهذا قدم أداة ثمينة في البحث عن العلاقات الثقافية بين أوروبا والإسلام في العصر الوسيط ، وقد تمت خصوصاً على حدود الإسلام في أسبانيا: أى بين القشتاليين والقطالونيين من ناحية ، والمسلمين في سائر بلاد أسبانيا من ناحية أخرى .

أما الباحث الآخر فهو خ. منيوث سندينو J. Muñoz Sendino الذي نشر في نفس السنة — سنة ١٩٤٩ — الترجمات الثلاث : الأسبانية^(١) واللاتينية والفرنسية ، مع مقدمة وتعليقات . فزادت هذه النشرة إذن على نشرة اتشرولى بنشر الترجمة الأسبانية ، ولكنها لا تحتوى تلك الشواهد والنصوص الخطيرة التي نشرها اتشرولى .

وقد تمت هذه الترجمات الثلاث في سنة ١٢٦٤ م أى قبل ميلاد دانتة بسنة (ولد دانتة في سنة ١٢٦٥ وتوفي في رافنا في ١٤ سبتمبر سنة ١٣٢١) .

وانتشرت ترجمة كتاب المعراج هذه انتشاراً واسعاً تشهد عليه شواهد عديدة . فقد لخصه بدرو بسكوال Pedro Pascual الذي قتل في غرناطة في ٦ ديسمبر ١٣٠٠ وذلك في كتيب صغير له بعنوان Sobre la secta

(1) G. Muñoz Sendino ; La Escala de Mahoma. Traducción del arabe al Castellano, latin y francés ordenada por Alfonso X. Edición, introducción Y notas, Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Exteriores. 1949 مكتبة جامعة القاهرة الإسلامية

mahométana (وقد نشره انشرولى فى نشرته ص ٢٦٥ — ٣٠٣) .

ومن ناحية أخرى كانت المعلومات عن معراج الرسول (صلعم) قد انتشرت قبيل ذلك فى أسبانيا ، كما يظهر من كتابين : الأول هو تاريخ العرب Historia arabum تأليف رودريجو خيمينث Rodrigo Ximénez de Roda الذى كان أسقفاً لطليطلة (ولد سنة ١١٧٠ وتوفى سنة ١٢٤٧) ؛ والثانى هو « التاريخ العام » Cronica General الذى ألف بأمر من الفونسو العاشر ، الحكيم (١٢٢١ — ١٢٨٤) ، ويظهر أن مصدره هو « تاريخ العرب » المذكور ، لأن الاختلاف ضئيل جداً بين كليهما . على أن مصدر هذين الكتابين واضح أنه ليس كتاب « المعراج » .

وفى نهاية كتاب انشرولى يتساءل : هل عرف دانتة كتاب « المعراج » ؟
ويلاحظ مايلي :

(١) فاتسيو ديلي اوبرتى Fazio degli Uberti ، وكان يعيش بعد دانتة بعشرات من السنين ، عرف كتاب « المعراج » واقتبس منه :

(٢) إحدى وقائع رحلة النبي (صلعم) فى الجنة تظهر فى أسطورة انتشرت فى بيزا فى القرن الرابع عشر ؛

(٣) انتشر كتاب « المعراج » لمدة طويلة فى إيطاليا ، حتى إننا لنجد روبرتو كرتشيولو Caracciolo فى القرن الخامس عشر يشير إليه بصراحة ويقتبس منه طويلاً .

(٤) والمخطوطات التى استند إليها انشرولى فى نشرته : أحدها نسخ فى بريطانيا ، والثانى فى أفنيون ، والثالث أنجلو نورماندى . وهذا يدل على سعة انتشار هذا الكتاب فى خارج أسبانيا ، بعد ترجمته بقبائل من السنوات .

(٥) ويدل على مدى اهتمام الملك الفونسو العاشر ، الحكيم ، بهذا الكتاب أنه لم يكتف بالأمر بترجمته إلى الأسبانية ، بل كلف كما رأينا بونا فنثورا داسيينا بترجمته إلى الفرنسية واللاتينية تمكينا له من الذبوع . وهكذا كان كتاب « المعراج » منتشرأ في فرنسا وإيطاليا وأسبانيا في العقود الأخيرة من القرن الثالث عشر والعقود الأولى من القرن الرابع عشر ، وهي الفترة التي عاش فيها دانتة .

فلننظر الآن في أوجه التشابه بين كتاب « المعراج » وبين « الكوميديا الإلهية » لدانتة .

(١) إن الكتب الأدبية التي عاجلت موضوع الرحلة إلى الجنة والنار كان دور الدليل فيها بيان الطريق والمناظر . أما في كتاب « المعراج » فإننا نجد دور الدليل مختلفأ عن ذلك ، فالدليل هو جبريل الذي يناقش ويحل كثيراً من الشكوك والمعضلات التي يشاهدها النبي محمد (صلعم) ليس فقط المتعلقة بترتيب العالم الآخر ، بل وأيضأ مسائل جزئية في التوحيد والفلك : الجنة بعد يوم الحساب (ص ٤٥) ؛ تركيب الجحيم (ص ١٣٥ — ١٣٨) ؛ يوم الحساب (ص ١٦٢ — ١٦٥) والقيامة (ص ١٨٩) ؛ قسمة اللطف الإلهي بين الأحياء (ص ١٧٤) ؛ توزيع المذنبين في الجحيم (ص ١٨١) ؛ المرور على الصراط (ص ١٩٢ — ١٩٨) ، مساحة الجنة (ص ٧٦) ؛ المسافات بين الأرض والسموات ، والمساحات بين السموات بعضها وبعض (ص ٧٧ — ٧٩) ؛ مساحات الأرضين (ص ١٥٨) ؛ بناء العالم (ص ١٦٦) ؛ الأرضون السبع والمحيط (ص ١٥٢ — ١٥٧) . كذلك يشرح الملك جبريل للنبي المناظر الرمزية التي تتجلى له طوال الرحلة (الأصوات الثلاثة ، ص ٨ ؛ الأشربة الأربعة ، ص ١٣١) . وكثيرأ ما يعتذر النبي لجبريل عن كثرة أسئلته له (ص ١٥٨ ، ١٦٦ ، ١٧٤ ،

وهذا الدور « الجديد » الذى يقوم به الدليل ، ولا يوجد فى كل الكتب الغربية التى موضوعها الرحلة إلى العالم الآخر ، هو أيضاً الجديد فى « الكوميديا الإلهية » . فقد استفاد دانتة من صحة الأدلاء الثلاثة (فرجيل وماتيلده وبياتريتش) من أجل إثارة استطرادات غريبة تتناول أسئلة فى التوحيد والفلك وشكوكا ~~مظلمة~~ ويحلها الدليل . فالتشابه هنا بين كتاب « المعراج » و« الكوميديا الإلهية » تشابه واضح كل الوضوح .

* * *

(ب) وتشابه آخر بين الكتابين هو اهتمام كليهما بالجغرافيا الفلكية ، وهو أمر لا نجده فى الرحلات الأخرى إلى الآخرة .

ثم أن عبارات عربية فى نفس الترجمة الفرنسية واللاتينية لكتاب « المعراج » ترن غريبة فى الأذن الغربية ، ويشابهها تماماً ما صنعه دانتة فيما نسبه إلى بلوتو (« الجحيم » ، النشيد السابع ، البيت ١) ونمرود (« الجحيم » النشيد الحادى والثلاثون ، البيت رقم ٦٧) من عبارات بلغة غير مفهومة ، اقترح البعض أنها مأخوذة من لهجات عبرية ، وقال البعض الآخر إنها عربية ، وهى ظاهرة غريبة جداً فى « الكوميديا الإلهية »

* * *

(ج) وتشابه ثالث نبه إليه أسين بلاثيوس من قبل (« الأخرويات الإسلامية فى الكوميديا الإلهية » ط ٢ ص ٥٠ — ٥٣) وهو التشابه بين نسر السماء فى « جنة » دانتة وبين ديك الجنة الإسلامية . وهذا التشابه أوضح فى كتاب « المعراج » (ص ٦٩) : صحيح أن النسر يلعب دوراً فى الإمبراطورية وفى سفر حزقيال (أمصحا ١٧ : ٣) وسفر أشعيا (أمصحا ٤٠ : ٢٩) وإنجيل

متى (أصحاح ٢٤ : ٢٨) ، ولكنه ليس الدور الذى يفرد دانتة هنا لديك فى الأناشيد ١٨ — ٢٠ من « الجنة » فى « الكوميديا الإلهية » ، أعنى دور التفتى بمديح الرب والتسبيح بحمده . وهو نفس الدور الذى يقوم به الديك الأبيض والأخضر الهائل الذى ينادى ديوك الأرض كى « يؤذن لصلاة الفجر » فى « كتاب المعراج » . هذا الديك يستند إلى الأرض السابعة ولكن عرفه فى السماء حيث عرش الله ؛ ويفنى منشدا : تباركت يا ربى أينما كنت ؛ وهذا الديك حين يفرد جناحيه يشمل كل السموات والأرضين من المشرق إلى الغرب .

~ * * *

(د) والمعراج نفسه ، وهو بمثابة « سلم » ، يبدأ من عتبة المسجد الأقصى وينتهى عند السماء الأولى فى الجنة . وكانت تحيط به الملائكة تحرسه ؛ وعليه صعد النبى (صلعم) فى صحبة جبريل وكل الملائكة .

وهذا المعراج يشبه المعراج الذى وجدته دانتة فى سماء زحل ، وهو سلم يمتد حتى يبلغ آخر أفلاك الامبريو . صحيح أن المعارجين يرجعان إلى سلم يعقوب الوارد ذكره فى سفر « التكوين » (أصحاح ٣٩ : ١٢) ، لكن التشابه فى التفاصيل يدعو إلى الظن بأن دانتة إنما استلهم «معراج» كتاب المعراج « لا مجرد سلم يعقوب . ذلك أن دانتة استعمل هذا السلم للصعود إلى السماء العليا فى الجنة نقتاده بياترثشى ، وكذلك استعمل النبى (صلعم) المعراج ليعرج به إلى السماء الأولى فى الجنة بقتاده جبريل : « وأخذ جبريل ييدى ورفعنى فوق التراب ووضعنى على الدرجة الأولى من المعراج وقال لى : اصعد يا محمد ! فصعدت » .

(هـ) وتشابه خامس ، أشار إلى شيء منه أسين (ص ١٨٠ — ١٨٤) ، وهو التشابه بين الصراط في التصورات الأخروية الإسلامية وبين «الأعراف» Purgatorio في «الكوميديا الإلهية». فهذا الصراط هو نوع من «القنطرة» أو «الجسر» أو «العبرة» التي يصعب المرور عليها . و «الأعراف» عند دانتة صراط (طريق) منزلق وعقبات يصعب اجتيازها وصخرة عالية جداً .

وقد أبرز أسين هذا التشابه اعتماداً على وصف ابن عربي للصراط في «الفتوحات المكية» . قال ابن عربي (ج ١ ص ٢١١) ، « والطائفة التي لا تدخل النار إنما تمسك وتسأل وتعذب على الصراط ؛ والصراط على متن جهنم غائب فيها ، والسكالايب التي فيه بها يمسكهم الله عليه . ولما كان الصراط على النار ، وما ثم طريق إلى الجنة إلا عليه ، قال تعالى : « وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتماً مقضياً » . ومن عرف معنى هذا القول عرف مكان جهنم ما هو » . وقال ابن عربي في موضع آخر («الفتوحات» ج ٣ ص ٥٧٣) : « ويوضع الصراط من الأرض علواً على استقامة إلى سطح التللك المكوكب فيكون منتهاه إلى المرج الذي هو خارج سور الجنة . وأول جنة يدخلها الناس هي جنة النعيم » .

ويتجلى التشابه الكبير بين الأعراف في الإسلام والأعراف عند دانتة إلى درجة الاتفاق التام فيما أورده ابن عربي في «الفتوحات المكية» (ط ١ ص ٤٠٣ — ٤٠٦) على هيئة حديث مروي عن علي رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن في القيامة لخمسين موقفاً : كل موقف منها ألف سنة . فأول موقف إذا خرج الناس من قبورهم فإنهم يقومون على أبواب قبورهم ألف سنة حفاة عراة جياعاً عطاشاً . فمن خرج من قبره مؤمناً بربه ، مؤمناً بنبيه مؤمناً بجنهته وناره مؤمناً بالبعث والقيامة ، مؤمناً بالجنة والنار

والقدر خيره وشره ، مصداقاً بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه —
نجا وفاز وغنم وسعد . ومن شك في شيء من هذا بقى في جوعه وعطشه وغمه
وكربه ألف سنة ، حتى يقضى الله فيه بما يشاء . ثم يساقون من ذلك المقام إلى
الحشر . فيقفون على أرجلهم ألف عام في سرادقات النيران وفي حرّ الشمس ،
والنار عن أيمنهم وعن شمالكهم ومن بين أيديهم ومن خلفهم ، والشمس من
فوق رؤوسهم ، ولا ظلّ إلا ظلّ العرش . فمن لقي الله — تبارك وتعالى ! —
شاهداً له بالإخلاص ، مقرأً بنبيه — صلعم ! — بريئاً من الشرك ومن السحر
وبريئاً من إهراق دماء المسلمين ناصحاً لله ولرسوله ، محباً لمن أطاع الله ورسوله
مبغضاً لمن عصى الله ورسوله — استظل تحت ظل عرش الرحمن ، ونجا من
غمه . ومن حاد عن ذلك ووقع في شيء من هذه الذنوب بكلمة واحدة ،
أو تغير قلبه ، أو شك في شيء من دينه — بقى ألف سنة في الحشر والهم
والعذاب حتى يقضى الله فيه بما يشاء — ثم يساق الخلق إلى النور والظلمة فيقيمون
في تلك الظلمة ألف عام . فمن لقي الله — تبارك وتعالى — لم يشرك به شيئاً ولم يدخل
في قلبه شيء من النفاق ، ولم يشك في شيء من أمر دينه ، وأعطى الحق من نفسه ،
وقال الحق وأنصف الناس من نفسه ، وأطاع الله في السر والعلانية ، ورضى
بقضاء الله وقنع بما أعطاه الله — خرج من الظلمة إلى النور في مقدار طرفة
عين مبيضاً وجهه ، وقد نجا من الغموم كلها . ومن خالف في شيء منها بقى في
الغموم والهم ألف سنة ثم خرج منها مسوداً وجهه وهو في مشيئة الله يفعل به
ما يشاء .

« ثم يساق الخلق إلى سرادقات الحساب ، وهي عشر سرادقات ، يقفون
في كل سرادق منها ألف سنة فيسأل ابن آدم عند أول سرادق منها عن المحارم
فإن لم يكن وقع في شيء منها جاز إلى السرادق الثاني ، فيسأل عن الأهواء ،
مكتبة المصنفين الإسلامية فإن كان نجاً منها جاز إلى السرادق الثالث فيسأل عن حقوق الوالدين ... وإن

كان قد وقع في شيء من هذه الخصال بقي في كل سرادق منها ألف عام جائعاً عطشان حزناً مغموماً مهموماً لا تنفعه شفاعة شافع .

« ثم يحشرون إلى أخذ كتبهم بإيمانهم وشمائهم ، فيحبسون عن ذلك في خمسة عشر موقفاً ، كل موقف منها ألف سنة ، فيسألون في أول موقف منها عن الصدقات وما فرض الله عليهم في أموالهم . فمن أداها كاملة جاز إلى الموقف الثاني وإن كان قد وقع في شيء من هذه الذنوب ثم خرج من الدنيا غير تائب من ذلك ، بقي في كل موقف من هذه الخمسة عشر موقفاً ألف سنة في الهم والغم والهول والحزن والجوع والعطش حتى يقضى الله — عز وجل — فيه بما يشاء .

« ثم يأخذ الناس في قراءة كتبهم ألف عام . فمن كان سخيّاً قد قدم ماله ليوم فقره وحاجته وفاقته قرأ كتابه وهون عليه قراءته وكسى من ثياب الجنة وتوج من تيجان الجنة وأقعد تحت ظل عرش الرحمن آمناً مطمئناً . وإن كان بخيلاً لم يقدم ماله ليوم فقره وفاقته أعطى كتابه بشماله وقطع له من مقطعات النيران ، ويقام على رؤوس الخلائق ألف عام في الجوع والعطش والعري والغم والحزن والفضيحة حتى يقضى الله فيه بما يشاء .

« ثم يحشر الناس إلى الميزان فيقومون عند الميزان ألف عام ، فمن رجع ميزانه بحسناته فاز ونجا في طرفة عين ، ومن خف ميزانه من حسناته وثقلت سيئاته حبس عند الميزان ألف عام في الهم والغم والحزن والعذاب والجوع والعطش حتى يقضى الله فيه بما يشاء .

« ثم يدعى الخلق إلى الموقف بين يدي الله في اثني عشر موقفاً ، كل موقف منها مقدار ألف عام فيسأل في أول موقف عن عتق الرقاب .

« ثم يؤمر بالخلائق إلى الصراط المستقيم فينتهون إلى الصراط . وقد ضربت

عليه الجسور على جهنم ، وهو أرقُّ من الشعر ، وأحدُّ من السيف ، وقد غابت
الجسور في جهنم مقدار أربعين ألف عام . ولهب جهنم بجانبها يلتهب ، وعليها حَسَكٌ
وكلايب وخطاطيف ، وهي سبعة جسور يحشر العباد كلهم عليها ، وعلى كل
جسر منها عقبة مسيرة ثلاثة آلاف عام : ألف عام صعود ، وألف عام استواء
وألف عام هبوط . وذلك قول الله — عز وجل ! — إن ربك لبالمرصاد ،
يعنى على تلك الجسور ملائكة يرصدون الخلق عليها ليسأل العبد عن الإيمان
بالله . فإن جاء به مؤمناً مخلصاً لا شك فيه ولا زيف جاز إلى الجسر الثانى
وإن كان قصير فى واحدة منهن حبس على كل جسر منها ألف عام . ثم يقضى
الله — عز وجل — فيه بما يشاء .

وهذا الوصف المفصل الدقيق لمرحلة الأعراف نجد له نظائر عديدة ومطابقة
إلى حد بعيد ، يأخذ أسين فى بيانها .

غير أن الأمر الذى أخذه النقاد على أسين هنا هو أنه لم يُعرَف حتى الآن
أن كتب ابن عربى قد ترجمت إلى أية لغة أوروبية فى عصر دانتة . وهذا
ما اعترض به مثلاً كارلو الفونسو نلينو فى « مجلة الدراسات الشرقية » RSO
(سنة ١٩١٩ — ١٩٢١ فى ص ٨٤٦ — ٨١٧ = مجموع كتابات نلينو
المنشورة وغير المنشورة ، روما سنة ١٩٤٩ ، (ج ٢ ص ٤٥٠ — ٤٥١) اللهم
إلا إذا كان دانتة قد عرف مؤلفات ابن عربى بواسطة صديق له يعرف العربية ،
لكن افترض وجود هذا الصديق أمر مستبعد تاريخياً . ولهذا استبعد نلينو
أن يكون قد وقع تأثير مباشر من ابن عربى فى دانتة .

ولكن الأمر — كما يلاحظ اتشرولى — يتخذ وجهاً آخر بعد
اكتشاف كتاب « المعراج » ذلك لأن هذا الكتاب يتحدث عن « الصراط »
مكتبة المصنفين (والمصنف نفسه باللفظ العربى : الصراط) . ولكنه لا يتحدث عنه

إلا بوصفه قنطرة ومعبراً لا على أنه مصعد وسلم ؛ ولا على أنه يمضى من الأرض إلى الجنة . وهو بمثابة مكان امتحان للإيمان . ولهذا ينتهى اشرولى إلى القول بأنه لا يوجد تشابه بين الصراط فى كتاب المعراج وبين المطهر Purgatorio عند دانتة .

المشابهات فى التفاصيل :

وتم مشابهات عديدة فى التفاصيل بين كتاب « المعراج » وبين « السكوميديا الإلهية » :

١ — دليل النبي (صلعم) هو جبريل الذى يريد أن يتولى ما كلفه الله به من مهمة « أن يرى النبي فى هذه الليلة عجائب عظيمة من أسرار ملكوته وقدرته » ، و « أن الله يحبه حباً جعله يريد له أن يرى كل أنواع الناس الذين يعيشون والذين ماتوا » ، وهذا تماماً هو ما يقوله فرجيل لدانتة وهو يصحبه فى أرجاء الجحيم فى الأناشيد الأولى من « الجحيم » .

٢ — يلتقى النبي فى بدء رحلته إلى الآخرة ثلاثة « أصوات » تعترضه ، فيفسرها جبريل له تفسيراً رمزياً ، كما يفسر فرجيل لدانتة الرمز الذى يدل عليه الذئب الذى لقيه فى بدء رحلته فى الجحيم .

٣ — فى أنواع العذاب :

(١) نجد أن العذاب فى الأرض الأولى من الجحيم — بحسب كتاب

المعراج — هو « بالرياح العقيم » . وهى ريح قاسية عاصفة صرصر عاتية ، « كالمراة العقيم التى لا تحمل ولا تشفق على أحد أبداً » . وفى جحيم دانتة نجد « الريح الخبيثة » aer maligno و « الريح الجهنمية التى لا تسكن أبداً » هى عذاب المعذنين فى الدائرة الثانية من الجحيم .

(ب) وفي الأرض السادسة من جحيم « كتاب المعراج » يعذب المعذبون « بماء حميم » و « هو ماء شديد المرارة شديد الحرارة ، حتى أن الصخرة الكبيرة كبر أكبر جبال الدنيا تذوب منه لو صب عليها ، وفي هذا الماء الحميم يستحم المعذبون » . وهذا الماء كالمهل يشوى الوجوه ، ويغلي في البطون . وينظره في جحيم دانتة « المستنقع القذر » *lerda pozza* و « الحمأة السوداء » *belletta negra* في مستنقع الاستوجى *stige* — وذلك في الدائرة الخامسة من الجحيم .

(ج) وفي الأرض الثانية والرابعة من جحيم كتاب « المعراج » تنقض العقارب والأفاعى على المعذبين . والسم يسرى « في اللحم ، أو العظم ، أو الأعصاب » . لكن يعاد خلقهم بأمر من الله ويعودون كما كانوا من قبل « نيزاد في عذابهم » . ونظير هذا تماماً نجده في الدائرة السابعة حيث تنهش الأفاعى المعذبين ثم يعاد خلقهم من جديد لزيادة العذاب .

(د) في الأرض الخامسة في جحيم كتاب « المعراج » العذاب يكون بحجر الكبريت المعلق في رقاب المذنبين . « ويلتهب الكبريت والمذنب معه فيصبحان لهيباً » . ونجد منظرأ شبيهاً بهذا في الدائرة الثامنة من جحيم دانتة .

(هـ) وفي كتاب « المعراج » يعذب الوشاة والساعون في الفتنة بقطع شفاههم بمقص من النار الملتهبة ، وشهاد الزور بقطع لسانهم . وفي الدائرة التاسعة من جحيم دانتة يعذب « مثيرو الفتن والبدع » بأن يقوم جنّ بتقطيع أطرافهم بقسوة وذلك بحمد السيف .

* * *

٤ — ووصف مقام الشيطان في كتاب « المعراج » (ص ١٤٩ — ١٥٠

مكتبة اليسرى) باللسان التي دانتة بالإسلام . وهذا الوصف تتألف عناصره من :

(١) سقوط الشيطان من السماء إلى الأرض السابعة في جهنم ؛
(ب) الشيطان مارد هائل حتى أنه وإن كان مربوطاً في الأرض السابعة من الجحيم « فإنه من الضخامة حتى أنه يمسّ برأسه هذه الأرض التي نحن عليها » .

(ح) مقام الشيطان في الأرض السابعة من جهنم يحيط به الظلمات من كل جانب .

(د) مقام الشيطان يفتح على باب جهنم من ناحية ، ومن ناحية أخرى يفضى إلى ريح الزمهرير .

ونجد لهذه العناصر نظائر واضحة في النشيد الرابع والثلاثين من جحيم دانتة ، وخصوصاً بعض التفاصيل مثل « الزمهرير » (عند دانتة il vento gelido) -

* * *

(هـ) كذلك يبدو التشابه واضحاً جداً بين وصف كتاب المعراج « لجنتات النعيم » في السماء السابعة ودخول الأبرار في الجنة ، وبين وصف دانتة للجنة الأرضية في الأناشيد من ٢٨ إلى ٣٣ في « المطهر » .

(١) « لجنتات النعيم » فيها مروج ناضرة مزهرة ، وعلى ضفاف الأنهار ترتفع سرادقات « حور » الجنة (ص ٩٠ ، ١١٦ ، وقارن ص ٨٥ ، ٨٦) .
(ب) وحوريات الجنة يفسدن أناشيد عذبة يتغنن فيها بنعيم الأبرار ، وتتخلل الأغاني آيات من القرآن .

(ح) في الجنة عينان نضاختان من إحداها يشرب القربون ويتطهرون وفي الثانية يستحمون وتنزل عليهم رحمة الله . وبعد أن « يردوا أكلتنا العنين »

يذهبون إلى الجنة فيسألون عند الباب : هل تطهرتم ؟ فيجيبون : نعم ؟ فيفتح لهم حارسها الباب ويدخلون » (ص ٩٦) .

وهاتان العينان تناظران الليثيه Lethé وايونوثيه Eunoë عند دانتة .

* * *

٦ — وقد أشار أسين إلى وجود شجرة « طوبى » الواردة في القرآن (وفي كتاب « المعراج ») في جنة دانتة ، في النشيد الثامن عشر ، الأبيات ٢٨ — ٣٣ . وقد وصفها كتاب « المعراج » (ص ٩٩ — ١٠٠) .

* * *

ويختتم اتشرولى بحثه الممتاز هذا بأن يقول إن الذين نقدوا أسين بلاثيوس قد وجهوا إليه — من بين ما وجهوا ضده من حجج — هذه الحجة : وهى أن المشابهات التى أوردتها بين الأخرويات الإسلامية وبين ما ورد فى « السكوميديا الإلهية » لدانتة هى من الاتساع بحيث تقتضى أن يكون دانتة قد كان على اطلاع واسع جداً على الكتب الإسلامية المختلفة ؛ ولما كان هذا غير معقول ، فإن دعوى أسين باطلة . ويرد اتشرولى على هذه الحجة التى وجهها خصوم أسين بلاثيوس بأن يقول « إن أوروبا الغربية فى العصر الوسيط ، خصوصاً بواسطة أسبانيا النصرانية ، كانت على علم بالروايات الأخروية الإسلامية ، علم إزداد غنى خصوصاً عند نهاية القرن الثالث عشر . والأخبار التى وصات أو جمعت عن الاعتقادات الإسلامية المتعلقة بالآخرة كانت من التشويق والإمتاع إلى درجة أنها ترجمت عدة مرات من لغة إلى أخرى من اللغات الشعبية أو إلى اللاتينية بحيث أمكن انتشارها انتشاراً واسعاً جداً لإشباع حب الاستطلاع الذى كان لدى القوم فى الغرب بالنسبة إليها وينبغى مكتفى الموضوع في هذا العلم بما بدأه الملك ألفونسو العاشر ، الحكيم ، ملك قشتالة

الذى أمر بترجمة « كتاب المعراج » ترجمة كاملة إلى اللغة القشتالية (الأسبانية)
واللاتينية والفرنسية تحت عنوان La escala de Mahoma, Liber Scalae
Machometi, Livre de l' Eschiele Mahomet يصف معراج النبي محمد
ورحلته إلى الآخرة . وهكذا عرف الغرب تصورات المسلمين للجنة والنار
حوالى سنة ١٢٦٠ ، بفضل إبراهيم الحكييم وبونافنتورا داسيينا .

« إن دانتة لم يعرف اللغة العربية ولا الأدب العربى : وما يذكره عن
المؤلفين للعرب — من فلاسفة وعلماء — لا يخرج عن الحدود المعلومة لمعارف
الاسكلائين فى عصره . ولم يكن له موقف شخصى من الإسلام خاص يختلف
عن الموقف المعهود لدى معاصريه من الغربيين . لقد كان ينقصه إذن إمكان
الوصول إلى المصادر العربية مباشرة ؛ ولهذا فإن المسألة التاريخية عن العلاقات
بين « الكوميديا الإلهية » لدانتة وبين الروايات الإسلامية تتحدد داخل نطاق
ما من هذه الروايات يمكن بيقين أن تؤكد وصوله إلى الغرب عند نهاية
القرن الثالث عشر .

فنحن إذن ، من الناحية العربية ، أمام مشكلة علاقات لا مع الأدب
« الكبير » ، كما قد يدفعنا إلى التفكير فى ذلك من الناحية الإيطالية إسم
دانتة العظيم : بل بالعكس نحن أمام مشكلة العلاقات بين الكوميديا الإلهية
لدانتة وبين نصوص من الأدب « الصغير » ، وخصوصاً بين « الكوميديا »
وبين نص شبه شعبي خال من المهارة الفنية ، هو كتاب « المعراج » ، « لكن
فى ثنائياً رسائل أخرى (مثل « مناظرة » السكندى ؛ و « حوار » عبد الله بن
سلام اليهودى) جمعت فى مجموعة طليطلة وفى ثنائياً كتاب ريموندو لولو —
نقول إنه فى ثنائياً هذه الكتب كلها وردت روايات وأقاصيص وأفكار
وتصورات متعددة المصادر ، جمعت فى هذه الكتب المذكورة ومزجت على
أنحاء مختلفة . والعلاقات بين « الكوميديا الإلهية » وبين كتب « الحديث »

الفنية يمكن ، بهذا المعنى ، أن تكون غير مباشرة : وذلك بقدر ما استطاع دانتة أن يعرف من الروايات الإسلامية ذلك المقدار الذى دخل فى المؤلفات التى ترجمت من العربية إلى اللغات الأوروبية حتى نهاية القرن الثالث عشر .

« وكذلك فإن الروابط بين دانتة وكتب الفلسفة العربية كانت غير مباشرة ، وقد عرفها من خلال الفلسفة الإسكلائية بحيث لا تصبح المسألة هنا فردية تتعلق بدانتة وحده ، بل تتعلق بالأحرى وبوجه عام بتاريخ الثقافة فى العصر الوسيط فى علاقاتها بالفكر العربى » (١)

« فإذا أردت تلخيص الموقف لقلت إن مسألة المصادر الإسلامية «للكوميديا الإلهية» تتعلق خصوصاً بكتاب «المعراج» و «بالجموعة الطليطية» وبسائر الأخبار الأوروبية عن الأخرويات الإسلامية ، أى أن المسألة تتعلق بكتب عربية غير علمية دخلت فى الثروة الثقافية لأوروبا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر عن طريق أسبانيا » . (انشروالى : « كتاب المعراج » ص ٥٤٤ — ٥٤٥) .

وهكذا ، وبفضل نشر « كتاب المعراج » والنصوص المتعلقة بالروايات الإسلامية عن الآخرة مما ترجم إلى الأسبانية والفرنسية واللاتينية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، تأيّد الفرض الرائع الذى افترضه أسين بلاثيوس وأيده بشواهد أخرى ، وأصبح من الثابت الآن أن دانتة ، شاعر أوروبا الأكبر ، قد تأثر إلى مدى بعيد عميق وهو يؤلف « الكوميديا الإلهية » بالإسلام والتصورات الإسلامية للآخرة . ويستوى بعد هذا أن يكون تأثره بأدب « صغير » أو أدب « كبير » ، المهم أن المادة التى أودعها « الكوميديا الإلهية » قد دخلت فى تركيبها عناصر إسلامية عديدة وفريدة وذات أهمية بالغة فى إنشاء أثره الأدبى الرائع الخالد هذا .

تأثير القصص العربی فی الأدب الأوروبی فی الحدیث

من التأثيرات البالغة العمق في الأدب الأوربي الحديث تأثير القصص العربي . وكان انتقالها إلى أوروبا إما شفاهاً ، وإما كتابة . أما شفاهاً فكان نتيجة حركة التبادل التجاري النشيطة كل النشاط على مسرح البحر الأبيض المتوسط بين شواطئه الشمالية في أوروبا وشواطئه الجنوبية في العالم العربي والإسلامي . إذ كانت أساطيل البندقية ولوقا وجنوة وبيزا دائبة الإبحار إلى سواحل سوريا والإسكندرية وتونس والجزائر وآسيا الصغرى ، ثم في إبان الحروب الصليبية حين كان الأسرى يتبادلهم الأطراف المتنازعة ، ومنهم من بقي حيث رحل أسيراً سواء في العالم الإسلامي وفي أوروبا ، وكان لهؤلاء دورهم في هذا التبادل الشفاهي للأخبار والقصص . أضف إلى ذلك توغل العثمانيين في أوروبا حتى استولوا على الجزائر بعد معركة موهاكس سنة ١٥٢٦ وحاصروا فينا بعد ذلك بثلاث سنوات ، وتوالت هجماتهم في اتجاهها إلى أن كان حصارهم الأخير لها بقيادة الوزير الأعظم قره مصطفى سنة ١٦٨٣ . وامتدت سيطرة العثمانيين على دول البلقان عدة قرون ، مما بث الكثير من الأدب الإسلامي في هذه البلاد .

أما كتابة فقد تم الانتقال بترجمة قصص أو كتب أمثال وحكايات إلى اللغات الأوروبية الحديثة . وأهمها على الترتيب التاريخي :

١ - كتاب كليلا ودمنة ، الذي ترجم إلى الأسبانية سنة ١٢٥١ م ، ثم إلى

اللاتينية عن الترجمة العبرية التي قام بهاربي يوثل . وذلك في الترجمة التي قام بها يوهانس دي كبوا اليهودي المنتصر في سنة ١٢٦٣—١٢٧٨ بعنوان «المرشد إلى الحياة الإنسانية» Directorium vitae humanae ومن ثم انتشرت في أوروبا انتشاراً واسعاً .

٢ — ورحلات السندباد ترجمت إلى العبرية بعنوان « مشليه سندباد » وانتشرت في أوروبا بعنوان : « الرؤساء الحكماء السبعة » وقد ترجمت إلى اللاتينية ترجمة لا تزال محفوظة في العديد من المخطوطات ، وقد نشرها هلسكا Hilka .

٣ — ثم قام بطرس ألفونسو في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي بترجمة مجموعة من القصص العربية وضمنها كتابه «تعليم الكتاب» Disciplina clericalis باللاتينية ، ويتضمن أربعاً وثلاثين قصة ، أصبحت فيما بعد تدرج في كتب القصص اللطيف في أوروبا كلها . وقد ثبت من بحث الباحثين أن ثلث هذه القصص مترجم عن العربية ، وجامعها نفسه بطرس ألفونسو يقرر أنه استمد شطراً منها من العربية لكنه لم يحدده . فقام الباحثون بتحديد ذلك . فجوزف بدييه اهتدى إلى الأصول العربية لأربع منها : «حكاية الصديق غير الصدوق» ، و «حكاية صاحب الكروم» ، و «حكاية الكلبة الباكية» ، و «الفلاح والطائر» . وجاء باسيه^(١) في كتاب حافل بعنوان «ألف قصة وحكاية وأسطورة» (في ثلاثة أجزاء سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٧) ، فأرجع عددا كبيرا من قصص «تعليم الكتاب» هذا إلى أصول عربية ، وهي «الشاعر» ، «الأحذب» «الينبوع» ، «الأعمى وزوجته ومنافسه» ، «الصناديق العشرة» ، «كيس النقود المفقود» ، «اللس وضوء القمر» .

(1) Basset : Mille et un Contes, récits, et légendes, I-III
1924—27.

وقصة الكلبة الباكية خلاصتها أن عجوزاً أقنعت سيدة كريمة أن كلبتها — وكانت تجعلها تبكي بواسطة فطائر محشوة بتوابل حريفة — إن هي إلا بنتها وقد تحولت إلى كلبة لأنها هجرت حبيبها . واعتقدت السيدة صدق ذلك . وقد ترجم هذه القصة اشتيهوفل Steinhovel (المتوفى حوالى سنة ١٤٨٢) وباولى Pauli (المتوفى حوالى سنة ١٥٣٠) ، وجاء الشاعر الألمانى هانز ساكس (١٤٩٤ - ١٥٧٦) فوضع قصة على قالبها .

٤ — وفى القرن الرابع عشر فى أسبانيا وضع خوان مانويل (١٢٨٢ - ١٣٤٩) ابن أخى ألفونسو الحكيم مجموعة من القصص القصيرة بعنوان « كتاب برونو أو كوند لوكانور » الذى فرغ منه فى سنة ١٣٣٥ ، وصلة الوصل بينها هى شخصية لوكانور ، وهو كوند شاب غير مجرب ، ثم معلمه برونو الذى كان يلقى بالشكوك ، ويقوم هذا بحلها بواسطة حكاية قصيرة . والحكايات ، وعدتها أربع وخمسون ، متنوعة أشد التنوع ، ومصادرها عديدة ، وصار لها فيما بعد تأثير واسع ، ليس فقط فى الأدب الأسبانى ، بل الأوروبى كله ، خصوصاً عند بوكاتشيو فى « الديكاميرون » (العشرة أيام) الذى بدأ تأليف قصصه سنة ١٣٤٨ .

والأثر العربى فى هذه المجموعة واضح جداً حتى فى اسم الكوند وهو « لوكانور » ، إذ أن هذا الاسم تحريف لاسم « لقمان » الحكيم الذى تنسب إليه حكايات عديدة جداً فى الأدب القصصى العربى . ومن بين الحكايات المأخوذة عن العربية فيها حكاية « التاجر الذى عاد من الغربة » وتتضمن مفزى حكاية عطيل ، الذى استوحاها شكسبير فيما بعد فى مسرحية « عطيل » المشهورة . غير أنه يلاحظ أن خوان مانويل كان ينهى الحكايات بنهايات سعيدة ، فى حين أن أصولها العربية كانت تنتهى بخواتم فاجعة .

لا يعرف لها جامع ولا مكان تأليف، على وجه التحقيق. والكثير من الحكايات والأساطير الواردة بها من أصل عربي : من « كليله ودمنة » ومن حكايات أصلها عربي في مجموعة « تعليم الكتاب » الذى أشرنا إليه من قبل .

٦ — وفى إيطاليا إلى جانب الأصول العربية للقصص الواردة فى « الديكاميرون » لبوكاتشيو ، والتى لم تنل حتى الآن حظها من عناية الباحثين، نجد أولاً مجموعة قصصية عنوانها « الليالى الممتعة » من تصنيف استربرولا Straparola وفيها مشابهة عديدة مع قصص عربية ، خصوصاً قصص « ألف ليلة وليلة » . كذلك ألف بازيل مجموعة قصص بعنوان « الأيام الخمسة » Pentamerone فيها يروى قصصاً كانت تتناقل شفاهاً فى إقليم نابلى وأخرى فى أقريطش ، وهى قصص تركية الأصول ، وهذه بدورها عربية الأصول .

وبعض الأساطير التى حيكّت حول كبار الملوك فى أوروبا ترجع فى تركيبها إلى أصول عربية إسلامية . ونذكر هنا مثالين . الأول الأسطورة التى حيكّت حول الإمبراطور فردريك الثانى ، ملك صقلية ، وخلاصتها أنه لم يمت ، بل هو ينعس فى جبل أتنا ، والذى يوجد فيه البركان المشهور . وهذه الحكاية مأخوذة عن اعتقاد فرقة الكيسانية من فرق الشيعة التى تزعم أن محمد بن الحنفية ، ابن على بن أبى طالب رضى الله عنه ، « حى بحبال رضوى ، أسد عن يمينه ، ونمر عن شماله ، يحفظانه ، يأتبه رزقه غدوة وعشية إلى وقت خروجه » (مقالات الإسلاميين للأشعرى ، ج ١ ص ٩٠ ، القاهرة سنة ١٩٥٠) وفيه يقول الشاعر كثير صاحب عزة :

وسبّط لا يذوق الموت حتى

يقود الخيل يقدمها اللواء

تغيب لا يرى فيهم زمانا

برضوى ، عنده غسل وماء

والثانى هو فردريك الأكبر والأسطورة التى صيغت حول ما جرى له مع صاحب طاحونة صان سوسى . فقد ثبت من البحث الذى قام به ل . شنيدر^(١) أن الحكاية المشهورة التى تقول إن فردريك الأكبر ملك بروسيا فى القرن الثامن عشر لما أراد أن يبنى قصره المشهور فى بوتسدام سنة ١٧٤٥ وجدنى المكان الذى عنده سيبنى القصر طاحونة . فأراد شراءها وهدمها ليوسع فى المكان . فرفض صاحبها الطحان جريفنتس Graevantz ولم يستطع الامبراطور الإستيلاء عليها عنوة — نقول إن شنيدر أثبت أن الواقع لم يكن كذلك . وإنما الصحيح هو أن الطحان لم يرث الطاحونة عن أجداده ، وإنما بنى الطاحونة قبل البدء فى بناء قصر الإمبراطور بوقت قصير ، ولما تم بناء القصر رأى الطحان أن ينقل الطاحونة من مكانها لأن القصر حجب عنها الرياح وهى تدار بالرياح ، فهو إذن صاحب المصلحة فى نقلها لا الإمبراطور الذى كان على العكس من ذلك يريد الإبقاء عليها تزيينا للمنظر المحيط بالقصر .

ولكن الأسطورة التى تألفت حول هذا الموضوع صورت الأمر بخلاف ذلك لتدل على المغزى المقصود وهو العدالة وأنها فوق الحكام والأباطرة مهما علا سلطانهم . والأسطورة بهذه الصورة أصلها عربى . إذ تروى الكتب العربية حكاية مماثلة تماماً عن كسرى انوشروان وبنت امرأة عجوز ملاصق لقصره لم يستطع الإستيلاء عليه لأن صاحبة رفضت أن تبيعه ، فاضطر كسرى إلى جعل قاعة عرشه ملتوية البناء تجنباً لبنت هذه المرأة العجوز ، وأبى عليه عدله أن يستولى على بيتها ، وهو صاحب السلطان الأعظم وهى امرأة فقيرة لا حول لها ولا طول . وقد روى هذه الحكاية ياقوت الحموى فى « معجم البلدان » (ج ١

ص ٤٢٦ نشرة فستنفلد) والقرزويني في « آثار البلاد وأخبار العباد » (ج ٢ ص ٣٠٤) .

ورواها الأبشيهي في كتاب « المستطرف » فقال إن قيصر الروم أرسل رسولا إلى كسرى أو شروان . وكانت له قاعة للعرش شهيرة بمظمة بنائها . ولما تأمل الرسول هذه القاعة لاحظ أن فيها انحناء . فسأل المترجم عن ذلك فقال المترجم أنه يوجد بيت تملكه امرأة عجوز لم تشأ بيعه ، وهنالك لم يشأ الملك إرغامها على بيعه . وأمر بترك البيت على حاله ، وبناء قاعة العرش ملتوية لتحنب البيت ، وأن هذا هو السبب في الإلتواء البارز فيها . فقال رسول قيصر : أن هذا الإلتواء أجل مما لو كان الجدار مستقيما ، وما صنعته الملك أمر عظيم لم يسمع بمثله من قبل ولن يسمع بمثله من بعد .

وهذه الحكاية نقاه على هذه الصورة كرسstofورس ليان Christ. Lehmann (المتوفى سنة ١٦٣٨) . ومن هنا عرفت في أوروبا ، وكانت الأساس في أسطورة فريدريك الأكبر وطاحونة صان سوسي .

شعر والحكايات العربية :

ومن أوائل الشعراء الألمان الذين تأثروا بموضوعات من القصص العربية الشاعر الكبير فريدرش شلر (١٧٥٩ — ١٨٠٥) .

فقد أثبت أمدروز H.F. Amedroz في بحث له بعنوان : « رواية عربية

لإحدى قصائد شلر القصصية » « مجلة الدراسات الشرقية » RSO ج ٣ (١٩١٠)

ص ٥٥٧ — ٥٦٩ ، ج ٦ (١٩١٣) ص ٩٩ — ١٠١ ، وجود أصل عربي للقصة

الشعرية Ballade التي صاغها شلر بعنوان : الذهاب إلى مصر الحداد

Der Gang nach den Eisenhammer وخلاصة هذه القصة الشعرية أنه كان

مكتبة المهتدين الإسلامية
حادم يلقى يدعى فريدولين يخشى الله ويخلص في خدمة الكونتيسة فون

سافرن Von Savern ويبذل كل مافي وسعه لإرضاء مطالبها ، فرفعته فوق سائر الخدم ، وكانت تمتدحه أمامهم باستمرار ، حتى عدته بمثابة ابن لها . فقلا صدر روبرت ، الصياد ، بالحسد عليه .

و ذات يوم وهو عائد مع سيده الكونت من رحلة صيد نفث سموم الدس والوقية في صدر سيده ، بأن اتهم الكونتيسة بأنها تخونه مع فريدولين الخادم الأشقر . وصدق الكونت هذه الدسيسة وأمر خادمين بأن يذهبا إلى مصهر الحداد وينتظرا هناك . وعليهما أن يلقيا في نار المصهر بأول شخص يرسله إلى هناك ويسألها : « هل أطعم كلمة مولاي » . وبعث روبرت الدساس بفريدولين إلى مولاه ، فقال هذا له : « اذهب فوراً إلى مصهر الحداد واسأل خادمي هناك هل أطاعا كلمتي » . ولكنه قبل أن يذهب توقف وتساءل لعل الكونتيسة في حاجة إلى شيء ، وراح يسألها : « إني أرسلتُ إلى الحداد ، فهل أنت في حاجة إلى شيء ، لأني في خدمتك » فأجابته الكونتيسة قائلة : « بودى لو أستمع إلى القداس ، لكن ابني مريض ، فاذهب أنت يا ولدى . ورتل الدعاء وأد الصلاة من أجل ، وكفر عن خطاياك ، حتى أحظى بالنعمة الإلهية » . ومضى فريدولين ، ولم يكذب يبلغ نهاية القرية حتى سمع قرع نواقيس الكنيسة وهي تدعو المصلين . فدخل الكنيسة ، ولم يجد بها أحداً لأن الوقت كان وقت الحصاد والناس في الحقول ، ولكنه صمم على أن يخدم القسيس في القداس ، وساعده عند المذبح ، وأدى فروض الصلاة بدقة وإتقان ، واستمر حتى فرغ القسيس من الصلاة . وأعاد كل شيء إلى مكانه ، ثم غادر الكنيسة راضى الضمير ، متوجها إلى مصهر الحداد وهو يتمم ببعض الدعوات الدينية . ولما بلغ المصهر وشاهد المدخنة والخادمين صاح : « هل تم ما أمر به الكونت ؟ » فأشارا إلى قاع الفرن وقالوا : « لقد تم ما طلبه ، وسيمتدحنا الكونت » . وعاد مسرعاً بهذا الجواب إلى الكونت ، فلما رآه هذا قادما من بعيد لم يصدق عينيه وصاح فيه : « أيها

الشقي ! من أين أقبلت ؟ » فأجاب فريدولين : « من مصهر الحداد » . فقال الكونت : « ابدأ ! لا بد إنك أبطأت في المسير » . فقال الخادم : « تلبثت فقط المدة التي قضيتها في الصلوات ، لأنني قبل أن أمضي لتنفيذ أمرك ، رحلت لأسأل سيدتي عما إذا كانت تريد شيئاً ، فأمرتني بالذهاب لسماع القداس . فأطعت أمرها ، وتمتعت بالدعوات لنجاتها ونجاتك » . فدهش الكونت كل الدهشة واضطرب وقال : « قل ! ماذا كان جواب الخادمين هناك في مصهر الحداد ؟ » فقال فريدولين : « كان كلامهما غامضاً ، لقد أشارا إلى القرن ضاحكين وقال : « لقد تم ما طلبه ، وسيمتدحنا الكونت » . فقال الكونت متعجلاً : « وروبرت ؟ ألم يأت بك ؟ لقد أرسلته إلى الغابة » . فقال الخادم : « مولاي لم ! أجده في الغابة ولا في الحقول » . فصاح الكونت : « الآن ، الله في السماء قدر كل شيء ! » ثم أخذ بيد الخادم متلفعاً معه ، وأتى به إلى زوجته وهو في غاية التأثر ، وهي لا تعلم عن الأمر شيئاً ، وقال : « هذا الولد لا يوجد له نظير في الطهارة بين الملائكة وأوصيك برعايته ، لقد أساءوا النصيح وأساءت الانتصاح ، أما هذا فالله معه وملائكته » .

والأصل العربي لهذه القصة الشعرية نجده في قصة أحمد اليتيم . وخلصتها أن رجلاً محسناً ربى في كنف رعايته يتيماً اسمه أحمد ، وأوصى حين وفاته ابنه أبا الجيش برعاية هذا اليتيم . فوضع كل ثقته فيه . وذات يوم فاجأ أحمد اليتيم إحدى القيان وهي بين أحضان أحد الخدم ، وخافت على نفسها ، فعرضت نفسها على أحمد حتى لا يفضح أمرها ، لكنه أبى فخافت وسبقت هي باتهامه . فأمر أبو الجيش أحد أتباعه بأن يطيح برأس الرجل الذي سيأتي ومعه قارورة ملئها بالمسك ، لكن أحمد توقف في الطريق ، فجاء الخادم الذي كان على صلة مكتبة المهديين الإسلامية بالقاهرة ونحوي أهل القارورة ، فأطاح برأسه ذلك التابع المكلف . بذلك وهناك

سأل أبو الجيش أحد اليتيم عن حقيقة تهمة الخادمة . فروى له الحكاية بتمامها فأمر بإعدام القينة هي الأخرى .

والتشابه في الهيكل العام والغزى واضح بين القعستين ، ولا خلاف إلا في بعض التفاصيل . وشار استمد مادة القصة من قصة وردت في « المعاصرات » لرتيف دي لا بريتون Restif de Bretonne (١٧٣٤ — ١٨٠٦) .

وتم قصيدة أخرى لشار عنوانها : « الرهن » (أو « الضمان »)
Bürgschaft تقوم على الوفاء في الصداقة حتى التضحية بالنفس . وخلاصتها أن دامون تسلل إلى مخدع دبونسيوس الطاغية ، والخنجر مخبأ في ملابسه فانقض عليه الشرطة وقيدوه بالاغلال واقتادوه إلى الطاغية فصاح هذا فيه : « ماذا تريد بهذا الخنجر ؟ » فأجاب دامون : « أريد تخليص المدينة من الطاغية » . فقال الطاغية : « ستكفر عن هذا على الصليب » فقال دامون : « أنا مستعد للموت ، ولا أطلب منك العفو ، كل ما أسالك إياه هو أن تمنحني مهلة ثلاثة أيام حتى أجد لأختي زوجا ، وأترك صديقي رهينة ، وتستطيع إعدامه ، إذا أنا لم أرجع » . فتضاحك الملك ما كرا ساخرأ وقال بعد تفكير : منحتك هذه المهلة ، فإذا انقضت قبل أن تعود تحمل هو العقاب بدلا منك » . وذهب دامون إلى صديقه وقال له : « ان الملك يطلب مني أن أدفع حياتي ثمنا لفعلتي الشهورة ، لكنه رضى بأن يمنحني مهلة ثلاث أيام حتى أجد لأختي زوجا . فكن رهينة عند الملك » .

وتركه الملك يذهب ، وقبل مشرق فجر اليوم الثالث كان قد زوج أخته ومضى مسرعا قبل انقضاء المهلة ، فربعت شديدة ومصاعب : من أنهار وسيول وجبال ، وأوشكت الشمس على المغيب حين شاهد أبراج مدينة سرقوسة . ولقى في الطريق فيلوستراس ، فتعرفه وقال له : « لن تستطيع إنقاذ

صديقك ! فانج بحياتك أنت ، لأن صديقك يعالج القتل الآن » . ولكنه استمر في طريقه ، ولما بلغ باب المدينة وجد الصليب قد نصب ، وتجمع الناس حوله ، ورفع الصديق فعلاً بالحبل إلى الصليب ، فصاح دامون : « اشفقني أنا أيها الجلاد ! فأنا الذي من أجله تشق هذه الرهينة » . فتلفت الناس متمعجين وشاهدوا الرجلين متعانقين . فأرسلوا عبراتهم ولم توجد عين لم تذرف الدمع في هذا الجمع الحاشد . فتجمعوا وراحوا إلى قصر الطاغية ورووا له ما حدث . فقال الطاغية ، بعد أن التمسوا منه العفو : « لكم ما طلبتم ! لقد هيجتم قلبي بالشفقة . ان الوفاء ليس كلمة جوفاء . فخذوني معكم إلى هذين الصديقين . ولأكن صديقهما الثالث » .

وفكرة الرهينة هذه ووفاء الصديق لها نظيرها في قصة كثيراً ما وردت في الكتب العربية للدلالة على الوفاء . ومن بينها القصة التالية التي رواها الأبشيهي في « المستطرف » ، (طبع بولاق ، ج ١ ص ٢٣٥ وما يليها) ، قال :

« وأما الوفاء بالعهد ورعاية الذمم فقد نقل فيه من عجائب الوقائع وغرائب البدائع ما يطرب السامع ويشنف المسامع ، كقضية الطائي وشريك ، نديم النعمان بن المنذر . وتلخيص معناها أن النعمان كان قد جعل له يومين : يوم يؤس من صادفه فيه قتله وأرداه ، ويوم نعيم من لقيه فيه أحسن اليه وأغناه . وكان هذا الطائي قد رماه حادث دهره بسهام فاقته وفقره ، فأخرجته الفاقة من محل استقراره لترتاد شيئاً لصيبته وصغارها . فبينما هو كذلك إذ صادفه النعمان في يوم يؤسه . فلما رآه الطائي ، علم أنه مقتول ، وأن دمه مطلول . فقال : « حيا الله الملك ! إن لي صبية صغاراً ، وأهلاً جيعاً . وقد أرقت ماء وجهي في حصول مكتبة المهتدين الإسلامية شيء من البلغة فهم . وقد أقدمني سوء الحظ على الملك في هذا اليوم العبوس

وقد قربت من مقر الصبية والأهل وهم على شفا تلف من الطوى ، ولن يتفاوت الحال في قتلى بين أول النهار وآخره . فإن رأى الملك في أن يأذن لى في أن أوصل اليهم هذا القوت ، وأوصى بهم أهل المروءة من الحى لثلا يهلكوا ضياعاً ، ثم أعود إلى الملك وأسلم نفسى لنفاذ أمره . « فلما سمع النعمان صورة مقاله ، وفهم حقيقة حاله ، ورأى تلهفه على ضياع أطفاله ، رقى له ورثى لحاله . غير أنه قال له : « لا آذن لك حتى يضمنك رجل معنا . فإن لم ترجع قتلناه » وكان شريك بن عدى بن شرحبيل نديم النعمان معه ، فالتفت الطائى إلى شريك وقال له :

يا شريك بن عدى
ما من الموت أنهمزام
من لأطفال ضماف
عدموا طعم الطعام
بين جوع وانتظار
وافتقار وسقام
يا أخا كل كريم
أنت من قوم كرام
يا أخا النعمان جُذلى
بضمان والستزام
ولك الله بىأتى
راجع قبل الظلام

فقال شريك بن عدى : « أصلح الله الملك : على ضمانه » . ففر الطائى مسرعاً ، وصار النعمان يقول لشريك : « إن صدر النهار قد ولى ولم يرجع » ، وشريك يقول : « ليس للملك على سبيل حتى يأتى المساء » . فلما قرب المساء

قال النعمان لشريك : قد جاء وقتك ! قم فتأهب للقتل ! » فقال شريك : « هذا شخص قد لاح مقبلا ، وأرجو أن يكون الطائي فإن لم يكن ، فأمر الملك ممثل » . قال : فبينما هم كذلك ، وإذا بالطائي قد اشتد عدوه في سيره مسرعا حتى وصل . فقال : « خشيت أن ينقضي النهار قبل وصولي » . ثم وقف قائما وقال : « أيها الملك ! مر بأمرك ! » . فأطرق النعمان ، ثم رفع رأسه ، وقال : « والله ما رأيت أعجب منك ! أما أنت باطائي فما تركت لأحد في الوفاء مقاما يقوم فيه ، ولا إذا كرا يفتخر به . وأما أنت يا شريك ! فما تركت لكرم سماحة يذكر بها في الكرماء . فلا أكون أنا ألام الثلاثة . ألا وأنى قد رفعت يوم يؤسى عن الناس ، ونقضت عادتي كرامة لوفاء الطائي ، وكرم شريك » . فقال الطائي :

ولقد دعيتي للخلاف عشيرة
فعددت قولهم من الأضلال
إني امرؤ مني الوفاء سجية
وفعال كل مهذب مفضل

فقال له النعمان : « ما حملك على الوفاء ، وفيه إتلاف نفسك ؟ » فقال : « ديني ، فمن لا وفاء فيه لا دين له » : فأحسن إليه النعمان ، ووصله بما أغناه ، وأعاد مكرما إلى أهله ، وأناله ما تمناه .

وبالمقارنة بين قصة شار الشعرية وبين هذه القصة نرى السببه التام حتى في أدق التفاصيل . فمن أين استقى شار قصته ؟ أثبت جرجر Gragger في مقال له « بمجلة الأدب المقارن » (سلسلة جديدة ، ج ١٨ ص ١٢٠ وما يتلوها) أن

شار استمد مادة القصة من Herder - Liebeskind - Krummachers

PalmbIattern (ج ١ ، ص ٧٧) التي ظهرت سنة ١٧٨٦ في مدينة يينا .

مكتبة الوقف بين المسلمين ما ورد في هذه قد أخذ عن مصدر عربي مثل الأبشيهي .

للشاعر : بلاتن (١٧٩٦ — ١٨٢٥) ، الشاعر والمؤلف المسرحي

الألماني الذي امتتح من الثقافة الشرقية كثيراً حتى أطلق على مجموعة أشعاره الأولى Ghaselen « غزليات » (١٨٢١) ، وسمى مجموعة أخرى باسم « مرآة حافظ » (سنة ١٨٢٢) ، ومجموعة ثالثة باسم « غزليات جديدة » (١٨٢٣)
Neue Ghaselen

نقول أن لبلاتن قصيدة رائعة بعنوان : « في الليل تهمس على ضفاف نهر بوزنتو » . . فيها يتحدث عن دفن الأريك ، زعيم القوط الغربيين ، في قاع نهر بوزنتو بأقليم كلبريا في جنوب إيطاليا سنة ٤١٢ م .

وفي الكتب العربية أشباه لهذا كثيرة . منها ما أورده المسعودي في « مروج الذهب » (ج ٥ ص ٤٧٠ ، نشرة باربييه دي مينار و ج ٢ ص ١٨٢ ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ) من أنه لما قتل زيد بن علي الذي كان ينازع الأمويين الخلافة في عهد هشام بن عبد الملك بن مروان ، فخاربه يوسف بن عمر الثقفي وإلى الكوفة ، دفنه أصحابه « في ساقية ماء ، وجعلوا على قبره التراب والحشيش وأجرى الماء على ذلك » . كذلك أورد ياقوت في مادة « خزر » (طبع بيروت ج ٢ ص ٣٦٩ -- طبعة فستفلا ج ٢ ص ٤٣٨) ما يلي عن ملك الخزر : « ورسم الملك الأكبر إذامات أن يبني له دار كبيرة ، فيها عشرون بيتا ، ويحفر له في كل بيت منها قبر ، وتكسر الحجارة حتى تصير مثل الكحل ، وتفرش فيه وتطرح النورة فوق ذلك ، وتحت الدار والهر نهر كبير يجري ، ويعملون النهر فوق ذلك القبر ، ويقولون : حتى لا يصل إليه شيطان ولا إنسان ولا دود ولا هوام ، وإذا دفن ضربت أعناق الذين يدفنونه حتى لا يدري أين قبره من تلك البيوت » . وفي مادة « سوس » (ج ٣ ص ١٨٩ طبعة فستفلا

ورد : « وفتحت الأهواز في أيام عمر بن الخطاب رضى الله عنه على يد أبى موسى الأشعرى ، وكان آخر ما فتح منها السوس ، فوجد بها موضعاً فيه جثة دانيال النبي ، عليه السلام ، فأخبر بذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فسأل المسلمين عن ذلك ، فأخبروه أن بخت نصر نقله إليها لما فتح بيت المقدس ، وأنه مات هناك ، فكان أهل تلك البلاد يستسقون بجثته إذا قحطوا . فأمر عمر ، رضى الله عنه ، بدفنه . فسكّر نهراً ثم حفر تحته ودفنه فيه ، وأجرى الماء عليه ، فلا يدرى أين قبره إلى الآن » .

وأما قصيدة بلاتن فهامى ذى :

قبر في نهر بوزنتو :

« في الليل تهمس على ضفاف نهر بوزنتو عند كوزنسا الأناشيد الكافية
ومن المياه يتردد الجواب ' ، ويرنُّ من جديد في دوامه

وأشباح القوط البواسل تصعد النهر

وهى تبكى على أرك ، سيد أموات شعبهم ؛ لقد دفنوه وهو في ميعة الصبا
بمبدأ عن وطنه

بينما غدائر الشباب الشقراء لاتزال تحيط باكتافه .

واصطفوا صفوا على شاطئ نهر بوزنتو وتنافسوا

في تحويل مجرى النهر ، وحفروا مرقداً طرياً ؛ وفي التجويف الخالى من
الأمواج حفروا التراب

وانزلوا الجمان فيه ومعه سلاحه وهو يمتطى فرسه

ثم أهالوا عليه التراب هو وعتاده

مكتبة المصنفين الإسلامية
وكتب الأبيات النهر من فوق قبر البطل

ثم حول المجرى مرة أخرى
وراحت أمواج بوزنتو ترغى وتزبد في مجراه القديم
وغنت جوقة من الناس : « نم في أجماد بطولتك !
ولا يضرن قبرك طمع أى رومانى وضع ! »
هكذا غنوا . ورنّت أهازيج اللدح بين جيش القوط
فاهدري يا أمواج بوزنتو من بحر إلى بحر »

أولند

ونظير آخر أشار إليه جورج يعقوب ^(١) ، هو ماورد في قصيدة للشاعر
الألماني الرقيق يوهان لودفيج أولند (١٧٨٧ - ١٨٦٢) ، صاحب القصص
الشعرية الرومنتيكية وعنوانها : « براعة اشفاينية » (نسبة إلى شفاين : إقليم
في جنوب غربى ألمانيا) وفيها يتحدث عن القيصر (الامبراطور) ذى اللحية
الشقراء ، فريدرش الأول ، أمبراطور ألمانيا (١١٢١ - ١١٨٨) الذى اشترك
في الحروب الصليبية سنة ١١٨٨ وحارب السلاجقة ولكن جيشه أريد ومات
في طرسوس سنة ١١٩٠ ، وحادث وقع فى أثناء هذه الحملة التى عانت الولايات
من الجوع والأمراض ، وخلاصة الحادث أن أحد الفرسان الشفابنيين هاجم
فارسا سلجوقيا ونصفه نصفين بحيث « كان يرى أحد نصفيه عن يمين والنصف
الآخر عن شمال » .

ويشبه هذه الحادثة ماروى عن السلطان مسعود ابن السلطان العظيم محمود

(1) G. Jacob : Märchen und Traum, Hannover 1923, S. 15,
19 : ders., Der Einfluss des Morgenlandes auf das Abendland,
Hannover, 1924, S. 66.

ابن سبكتكين الغزنوي فذات يوم طارده فارس ، فاستدار له السلطان مسعود ،
وبضربة من سيفه شقه إلى نصفين .

« ألف ليلة وليلة » وحكايات جرم Grimm

وهنا نصل إلى مجموعة من القصص الشعبي الألماني انتشرت انتشارا واسعا
جدا وترجمت إلى اللغات الكبرى ولا تزال أروج القصص الشعبي انتشارا في
العالم حتى اليوم ، ونقصد بها « حكايات الأطفال والبيت » للاخوين يعقوب
(١٧٨٥ — ١٨٦٣) وفلهلم جرم (١٧٨٦ — ١٨٥٩) التي صدرت الطبعة
الأولى منها في سنة ١٨١٢ (الجزء الأول) وسنة ١٨١٥ (الجزء الثاني) ، ثم
توالى طبعاتها في حياة المؤلفين حتى بلغت الطبعة السابعة في سنة ١٨٥٧ ،
ونمت من طبعة إلى طبعة . فبعد أن كان عددها في الطبعة الأولى بمجزئتها ١٦١
وصلت في الطبعة السابعة إلى ٣٠١ . وكانت الطبعة الأولى تعتمد على مصادر
شفوية إذ استمدت من أفواه عامة الشعب ، وكانت مصادرهما الأولى ذكريات
الحكايات التي كانت تروى لهما في الطفولة وحكايات الناس بسذاجتها
ونضارتها الأولية ، لكنهما لما بعد ذلك إلى مصادر كتابية ، وكانا يرويان
هذه الحكايات بروايات من عندهما ، ومن طبعة إلى أخرى كانا يعدلان
ويصححان في الأسلوب والقص ، ويحذفان البعض ، ويضيفان البعض الآخر ،
ويعيران في الأسلوب ، باستمرار . وقد درس هذه التغييرات أرنست تونلا ، في
بحث فيلولوجي نقدي ممتاز بعنوان : « حكايات الأخوين جرم : دراسة في
الإنشاء والأسلوب لمجموعة حكايات الأطفال والبيت » (باريس سنة ١٩١٢) .

وقد اعترف المؤلفان في التعليقات على هذه الحكايات أنهما استمدا من
ألف ليلة وليلة ، أصول ثمان من هذه الحكايات وهي : ١ — الصيد وزوجته
(رقم ١٩) — الماكر وسيدة (رقم ٦٨) ، ٣ — ستة يذرعون الدنيا
مكتبة المخططين الإسلامية (رقم ٦٨ — دور العرب)

(رقم ٧١)، ٤ — جبل الذهب (رقم ٩٢)، ٥ — الطيور الثلاثة (رقم ٩٦)، ٦ — عين الحياة (رقم ٩٧)، ٧ — الروح في الزجاجة (رقم ٩٩)، ٨ — جبل سملي (رقم ١٤٢). وهذه الأخيرة مأخوذة من حكاية على بابا والأربعين حراميا، وتحكي أن أخا فقيراً سمع للصمصام وهم ينادون: «يا جبل سمسي، أفتح» فانفتح جبل مليء بالكنوز، وبغلقه بقولهم: «يا جبل سمسي، أغلق». وعن هذا الطريق صار الأخ غنيا بأن استخدم نفس الجملة. وراقبه أخوه الحاسد له، وفتح الجبل، لكنه لم يستطع الخروج، لأنه نادى: «سملي، سملي» بدلا من «سمسي»، وقتله للصمصام، وكلمة «سمسي» هي كلمة «سمسم» العربية، والعبارة هي: «افتح ياسمسم» للشهيرة في حكاية «على بابا والأربعين حراميا».

لكن الأمر لم يقتصر على هذه الحكايات الثماني. بل قام الباحثون من بعد، وقارنوا مصادر الحكايات، وعلى رأسهم ر. كولر R. Köhler. وفكتور شوفان، وى. بولت J. Bolte وجاستون باريس و. كوسكان و. وفلسكي. واكتشفوا أن عددا كبيرا آخر من حكايات الأخوين جرم يرجع إلى مصادر عربية. ونخلص يوهان بولت و. ج. بوليفكا G. Polivka الأبحاث التي أجريت في هذا الميدان في تعليقاتهما على حكايات الأخوين جرم (ج ١، ٥، ليبسك، سنة ١٩١٣ — ١٩٣٢). وجاء فرانتس فون در لاين Fr. von der Leyen في نشرته الممتازة لهذه الحكايات، وقرر أن اثنتين وعشرين من هذه الحكايات ذوات أصول شرقية. ولما كانت «ألف ليلة وليلة» لم تكن قد ترجمت إلى الألمانية بعد، فإن الباحثين قدموا إلى افتراض وجود ترجمة أسبانية قديمة منذ القرن الثالث عشر أو بعده بقليل هي التي أثرت في منشأ هذه الحكايات التي انتشرت انتشارا واسعا في أوساط عامة الناس، وصارت قصصا شعبية ألمانية تنقلها أفواه الناس ومن أفواههم التقطها الأخوان

جرم . ومن الأمور الخليقة بالبحث أن ننظر في تطور هذه الحكايات من الرواية التي هي عليها في « ألف ليلة وليلة » إلى الصورة التي صاغها الأخوان يعقوب وفلهم جرم .

ولما كانت هذه الحكايات قد انتشرت انتشارا هائلا في ألمانيا وخارجها وفي سائر بلاد العالم ، وكانت المعين الأول الذي يمتنع منه الشباب الأوروبي ، حتى أنها تعد من أعظم الأحداث الأدبية في تاريخ الأدب الأوروبي الحديث ، وأثارت مساجلات عنيفة بين صاحبها وبين برنتانو وفون أرثم اللذين أصدرتا مجموعة مشابهة بعنوان « البوق الذهبي » ، حول الصياغة الفنية والشعر الفني والشعر الشعبي — فإن هذا يدل على ما لبعض القصص الشعبي العربي من أثر بالغ في الأدب الأوروبي ، وفي تكوين الثقافة الأدبية والفنية للشباب الأوروبي .

ومن القصص الأخرى المستمدة من « ألف ليلة وليلة » نجد :

١ — أولاً قصة هر فيز دي متز Hervis de Metz وهي أنشودة فعال (ملحمة بطولية) بطلها هو هر فيز دي متز ، أنشئت في نهاية القرن الثاني عشر كان أبوه من عامة الناس ، وأراد أن يجعل منه تاجرا فبعث به إلى المواسم والأسواق ، لسكن الفتى أنفق كل أمواله في الاحتفال وشراء أدوات الصيد والخيول والسلاح . وفي « لاني » بالقرب من باريس ، خلص الأميرة بياتركس بنت ملك صور ، التي اختطفها بعض السواس وأتوا بها إلى فرنسا لبيعها . ثم طرده أبوه من مدينة متز ، فتزوج بياتركس . وأصابه الفقر المدقع ، فرحل إلى صور وهو يحمل تطريزا من شغل بياتركس يمثل أباه وأمه وابنته هو منها . فاشترى ملك صور هذه التحفة باثني وثلاثين ألف مارك ، وهكذا عاد هر فيز غنيا إلى وطنه .

غنيال إلى وطنه . يعلم أن رحل منه فقيراً . فلما وصل متز احتفل به الجميع ،

مكتبة المصلحين الإسلامية

وكذلك احتفى به دوق اللورين العجوز بعد أن عاد من البلاد المقدسة وسلحه فارسا . ومن هنا تبدأ سلسلة طويلة من المغامرات : إذ يختطف أهل بياتركس ابنتهم ، لكن زوجها يستعيدها ويبرز هرفيز في مغامرات عظيمة مدهشة . وصار دوقا لاقليم اللورين ، وأيد شارل مارتل ضد جيران دى روسيون ، ووقف زحف الوندال وهزمهم وخلص مدينة متز . ثم رحل إلى الأراضي المقدسة بصحبة بياتركس ناشدين تمضية بقية العمر في تلك الأراضي . وتركوا وراءهما في متز ابنيهما جاران وبيج . وقد صار جاران هذا بطلا للمحمة بطولية أخرى تتمم ملحمة « هرفيز دى متز » .

وقد جاء ل . جوردان L. Jordan في مقال له بمجلة « محفوظات دراسات اللغات الحديثة » (ج ١١٤ ، ص ٤٣٢ — ٤٤٠) فأثبت أن ثم تشابها لا شك فيه بين حكاية « هرفيز دى متز » وحكاية نور الدين في « ألف ليلة وليلة » .

٢ — كذلك قصة « الدوق أرنست » ، وقد أنشئت في القرن الحادى عشر ، تبين أن مصداها عربى هو « ألف ليلة وليلة » . إذ يرى فكتور^(١) شوفان أن كل ما جرى من مغامرات للدوق أرنست وهو في رحلة في الخارج مستمد من حكاية « أمير خوارزم » ، كما أن جوردان^(٢) يرى أن بينها وبين رحلات السندباد (السادسة ، وبعض الثانية) علاقة وثيقة .

وملحمة « الدوق أرنست » من الملاحم الألمانية الشهيرة في العصور الوسطى ، وتقع في العصر الثانى من عصور الملاحم الألمانية . ويعد الدوق

(1) L. Jordan : Archiv für d. Stud. d. neuen Sprachen

ج ١١٤ ٣٢٨ — ٣٤٣

(2) V. Chauvin ; Bibl. arab. VII, 77-79.

أرست من الشخصيات الحبيبة جداً إلى قلب الشعب الألماني . وربما أسهم في إيجاد أسطوره بعض العناصر التاريخية ومنها الكونت أرست البافاري الذي كان يعيش في سنة ٨٣٧ في بلاد الإمبراطور لودفيج ، وآتهم في سنة ٨٦٥ بالخيانة العظمى فزعت عنه كل ألقابه ، وكذلك الدوق أرست الثاني ، دوق شفاين ، الذي نصح أمه جيزيلا بالزواج للمرة الثانية من الإمبراطور كونراد الثاني ، وصار بعد ذلك من أخطر المتمردين على الإمبراطورية . وعنوان هذه القصيدة الملحمية هو : « علو الدوق أرست البافاري ، ونفيه ، ووجهه ، وعودته » وفيها ٥٥٦٠ بيتاً من الشعر ، ونشرها هاجن وبوشنج . ولما كانت الرحلة التي قام بها الدوق تتحدث عن عجائب البلاد الأخرى فقد انتشرت في الأوساط الشعبية ، وصارت نوعاً من الكتب الجغرافية الشعرية . وخلاصتها أن أرست صهر الإمبراطور أوتو ، غضب عليه الإمبراطور لأنه قتل ابن أخيه ، الكونت هينرش لأنه وشى به . فحسب عليه بالنفي ، فسافر إلى البلاد المقدسة محارباً في صحبة الكونت فنسل Wezel ووصلا بغير عناء إلى القسطنطينية ، لكنهما لم يكادا يبهران من هذه المدينة حتى أصابتهما عاصفة عاتية ألقت بهما على جزيرة قبرص . وهنا وجدا قصرًا مسحوراً ، وصفه الشاعر بروعة خيال جامع وشاهداً عدداً كبيراً من الكراكي (طيور كبيرة) تسكن القصر . وكانت الكراكي (مثل الرخ في رحلات السندباد) قد خطفت ابنة ملك الهند ، وكان رب القصر يريد الزواج منها . وأراد الدوق أرست تخليصها . لكنه قام بهذه العملية في الليل فقتل الكثير من الكراكي كما قتل ابنة الملك المخطوفة ثم عاد وصاحبه إلى المركب ، وأقلعها بها حتى بلغا بحراً رهيباً فيه جبل المغناطيس ، الذي اجتذب سفينتهما فتحطمت عليه كالزجاج . وأصاب الجميع عطش شديد ، فهلك الكل إلا سبعة من بينهم الدوق أرست . وخطرت بباله فكرة عجيبة هي أن يصعدوا أنفسهم في جلود يخطونها ويتركونها وهم فيها أحياء ليطير بهم

العقبان ، إذ من عادة العقبان أن تحمل الجثث وتطير . وأفلحت هذه الحيلة ، وطار أرنست إلى عش العقبان هو وأصحابه . واستطاعوا بعد ذلك أن يتخلصوا ، ولما تخلصوا صنعوا زورقا ، واستأنفوا السفر في البحر . ومن باب مغطى بالياقوت دخلوا مملكة القوقلوفاس (وهم في الأساطير اليونانية كائنات تصنع الصواعق الإلهية ، وفي الشعر السكندري هم جن في المرتبة الثانية وحدادون وصناع لكل أسلحة الآلهة ، ولهم مصهر تحت الأرض ، وإليهم ينسب بناء كل الأبنية التاريخية العتيقة في اليونان وصقلية) . وساعدوا هؤلاء الجن على محاربه المردة وأصحاب الأقدام المسوحة . وأخيراً وصلت الجماعة إلى بابل ، وذاعت شهرة مغامراتهم حتى وصلت إلى ألمانيا . وهناك توسلت أم أرنست إلى الإمبراطور ليصفح عن أرنست ، فصصح عنه ، وعاد من منفاه .

وبمقارنة تفاصيل هذه الملحمة نجد تشابها شديدا بينها وبين رحلة السندباد السادسة وبعض تفاصيل الرحلة الثانية .

فالحيلة التي لجأ إليها أرنست للتخلص من ذلك الوادى الذى لقي فيه وصحبه العطش والجوع هي بعينها التي لجأ إليها السندباد في رحلته الثانية ، قال السندباد « وجدت نفسى في مكان عال ، وتحتي واد كبير واسع عميق ، وبجانبه جبل عظيم شاهق في العلو لا يقدر أحد أن يرى أعلاه من فرط علوه ، وليس لأحد قدرة على الطلوع فوقه . فملت نفسى على ما فعلته وقلت : يا ليتنى مكثت في الجزيرة فإنها أحسن من هذا المكان القفر . . ثم أتى قمت وقويت نفسى ومشيت في ذلك الوادى فرأيت أرضه من حجر الألماس الذى يثقبون به المعادن الجواهر ويثقبون به الصيني والجزع ، وهو حجر صلب يابس لا يعمل فيه الحديد ولا الصخر . . وكل ذلك الوادى حيات وأفاع كل واحدة مثل النخلة ، ومن عظم خلقها لو جاءها فيل لابتلعته ، وتلك الحيات يظهرن في الليل ويختفين في النهار خوفا من طير الرخ والنسر أن يختطفها ويقطعها . . فأقمت بذلك الوادى وأنا

متندم على ما فعلته . . وأقت رأسي وسلمت أمري للقضاء والقدر . . وبينما أنا على هذه الحالة وإذا بذبيحة قد سقطت قدامى ، ولم أجد أحداً . فتمجبت من ذلك غاية العجب ، وتذكرت حكاية سمعتها من قديم الزمان من بعض التجار والمسافرين وأهل السياحة أن في جبال حجر الألماس الأهوال العظيمة ، ولا يقدر أحد أن يسلك إليه . ولكن التجار الذين يجلبونه يعملون حيلة في الوصول إليه ، فيأخذون الشاة من الغنم ويذبحونها ويساخونها ويرشعون لحمها ويرمونه من أعلى ذلك الجبل إلى أرض الوادى فتزل وهي طرية ، فيلتصق بها شيء من هذه الحجارة ، ثم يتركها التجار إلى نصف النهار . فتزل الطيور من النسور والرخ إلى ذلك اللحم وتأخذه في مخالبها ، وتصعد إلى أعلى الجبل ، فيأتيها التجار وتصيح عليها ، وتطير من عند ذلك اللحم ، وتحلص منه الحجارة الالاصقة به » ثم قال (أى السندباد) : « فلما نظرت إلى تلك الذبيحة تذكرت هذه الحكاية فقممت وجئت عند الذبيحة ، فنقيت من هذه الحجارة شيئاً كثيراً وأدخلته في جيبى وبين ثيابى . وصرت أنقى وأدخل في جيوبى وحزائى وعمامتى وبين حوائجى . فبينما أنا على هذه الحالة وإذا بذبيحة كبيرة فربطت نفسى عليها بعمامتى ، ونمت على ظهري ، وجعلتها على صدرى ، وأنا قابض عليها ، فصارت عالية على الأرض ، وإذا بنسر زل على تلك الذبيحة ، وقبض عليها بمخالبه ، وأقلع بها إلى الجو ، وأنا معلق بها . ولم يزل طائراً بها ، إلى أن صعد بها إلى أعلى الجبل وحط بها ، وأراد أن ينهش منها . وإذا بصيحة عظيمة عالية من خلف ذلك النسر وشيء يخبط بالخشب على ذلك الجبل . فجفل النسر وخاف ، وطار إلى الجو ، ففككت نفسى من الذبيحة » .

والمغامرة الرهيبة في البحر وما وقع للسفينة عند اصطدامها بالجبل ، ترويهما السفرة السادسة من سفرات السندباد البحرى . كذا :

مكتبة المهتدين الإسلامية
« إن السندباد البحرى لما جهز حوالة ونزلها في المركب من مدينة البصرة

وسافر قال : ولم نزل مسافرين من مكان إلى مكان ومن مدينة إلى مدينة ، ونحن نبيع ونشتري ونتفرج على بلاد الناس وقد طاب لنا السعد والسفر واغتنمنا المعاش ، إلى أن كفا سائرين يوما من الأيام ، وإذا بريس المركب صرخ وصاح ، ورمى عمامته ولطم على وجهه وتنف لحيته ووقع في بطن المركب من شدة الغم والقهر فاجتمع عليه جميع التجار والركاب . . . ثم أن الرئيس قام وصعد على الصاري وأراد أن يحمل القلوع ، فقوى الريح على المركب ، فردها على مؤخرها فانكسرت دقتها قرب جبل عال . . . ومالت المركب على ذلك الجبل فانكسرت وتفرقت ألواحها ففرق جميع ما فيها ، ووقع التجار في البحر : ففهم من غرق ، ومنهم من تمسك بذلك الجبل ، وأطلع عليه . وكنت أنا من جملة من طلع على ذلك الجبل ، وإذا فيه جزيرة كبيرة عندها كثير من المراكب المكسرة وفيها أرزاق كثيرة على شاطئ البحر من الذي يطرحه البحر من المراكب التي كسرت وغرق ركابها . . . فعند ذلك طلعت على تلك الجزيرة ومشيت فيها ، فرأيت في وسطها عين ماء عذب جار خارج من تحت أول ذلك الجبل وداخل في آخره من الجانب الثاني . . . وقد رأيت في وسط تلك العين شيئا كثيرا من أصناف الجواهر والمعادن واليواقيت واللالء الكبار الملوكية ، وهي مثل الحصى في مجارى الماء في تلك الفيضان ، وجميع أرض تلك العين تبرق من كثرة ما فيها من المعادن وغيرها . . . ورأينا كثيرا في تلك الجزيرة من أغلى العود الصيني والعود القمارى ، وفي تلك الجزيرة عين نابعة من صنف العنبر الخام ، وهو يسيل مثل الشمع على جانب تلك العين من شدة حر الشمس . وذلك المكان الذى هو فيه هذا العنبر الخام لا يقدر أحد على دخوله ولا يستطيع سلوكه ، فإن الجبل محيط بتلك الجزيرة ، ولا يقدر أحد على صعود ذلك الجبل . ولم نزل دائرين في تلك الجزيرة . . . وعندما خوف شديد . . . ونحن خائفون أن يفرغ الزاد منا فتموت كذا من شدة الجوع والخوف . . .

حتى مات منا خلق كثير . . فمات جميع أصحابي ورفقائي واحدا بعد واحد ، وكل من مات ندفنه . وبقيت في تلك الجزيرة وحدي وبقي معي زاد قليل بعد أن كان كثيرا ، فبكيت على نفسي . . وقلت في نفسي : إذا ضعفت وعلمت أن الموت قد أتاني أرقد في هذا القبر فأموت فيه : ثم إنني تفكرت في نفسي وقلت : والله لا بد أن هذا النهر له أول وآخر ، ولا بد له من مكان يخرج منه إلى العمار ، والرأى السديد عندي أن أعمل لي فُلْكا صغيرا على قدر ما أجلس فيه ، وأنزل وألقيه في هذا النهر وأسير به : فإن وجدت لي خلاصا أخلص وأنجو بإذن الله تعالى ، وإن لم أجد لي مخلصا أموت داخل هذا النهر أحسن من هذا المكان . وصرت أتحسر على نفسي . ثم أتيت وسعيت فجمعت أخشابا من تلك الجزيرة من خشب العود الصيني والقماري ، وشددتها على جانب البحر بحبال من حبال المراكب التي كسرت ؛ وجئت بألواح مساوية من ألواح المراكب ، ووضعتها في ذلك الخشب ، وجعلت ذلك الفلك على عرض ذلك النهر أو أقل من عرضه . وشددته شدا طيبا مكينا . وقد أخذت معي من تلك المعادن والجواهر والأموال واللؤلؤ الكبير الذي مثل الحصى وغير ذلك من الذي في تلك الجزيرة ، وشيئا من العنبر الحام الخالص الطيب ووضعت في ذلك الفلك ، ووضعت فيه جميع ما جمعته من الجزيرة وأخذت معي جميع ما كان باقيا من الزاد . ثم أتيت ذلك الفلك في هذا النهر . . وسرت بذلك الفلك في النهر وأنا متفكر فيما يصير إليهِ أمرى . . . ولم يزل سائرا به . . حتى استيقظت فوجدت نفسي في النور ؛ ففتحت عيني فرأيت مكانا واسعا ؛ وذلك الفلك مربوط على جزيرة ، وحول جماعة من الهنود والحبيشة .

وهذه الأحداث في خطوطها العامة هي بعينها التي ترونها ملحمة الدوق

أ. أرنست ، مما يعلم بأن هذه الملحمة أخذت كلها عن أسفار السندباد البحري في مكتبة المخطوطات الإسلامية .
« ألف ليلة وليلة » .



ترستان وایزولده

وقصة ترستان وایزولده مشهورة، خلدها خصوصا أوبرافنر بهذا

الاسم . وهى قصة شعرية بطولية من القرن الحادى عشر أو الثانى عشر، تندرج ضمن دورة (مجموعة) المنضدة المستديرة . وتدور حول مغامرات ترستان وغرامياته بايزولده ، زوجة مارك ، ملك ايسانده ، والألاعيب التى خدعا بها ذلك الزوج الخدوع . ولها روايات عديدة ، افتتن فيها شعراء العصور الوسطى فى مختلف البلاد واللغات الأوربية . والنص الأصلى مفقود ، وإنما بقيت ترجمات ، وصلتنا منها أربع كاملة : هى الرواية الفرنسية أو النورماندية ، بالنثر ، وتنسب عادة إلى لوى ، سيد جاست بالقرب من سالسبورى . والمؤلف يقول أنه ترجم هذه القصة من اللاتينية بأمر هنرى الثانى ملك انجلترا ، والثانية هى الرواية الألمانية ، وهى الأخرى بالنثر ، ويظهر أنها قامت على الرواية الفرنسية ، والثالثة بالشعر ، وتنسب إلى جود فروا من استراسبورج ، أحد مشاهير شعراء الغرام (المينسنجر) فى القرن الثانى عشر ، والرابعة بالشعر أيضا من نظم توماس من أرسلدون ، وباللغة الاسكتلندية ، وتتألف من مقطوعات كل منها تتألف من أحد عشر بيتا . وإلى جانب هذه الروايات الكاملة توجد شذرات عديدة من روايات أخرى ، بعضها بالشعر والآخر بالنثر . ونظم كرتيان من

تروا ، رواية كاملة ضاعت كلها . ووجدت رواية بروفسالية كثيرة على شير

إليها الشعراء المطربون (التروبادور) في القرنين الثاني عشر ، والثالث عشر .
والبعض يزعمون أن لهذه القصة أصلاً تاريخياً ، وأن ترستان قائد شهير عاش في
منتصف القرن السادس الميلادي ، وكان أحد الأمراء الثلاثة المتوجين هو
وجواير وكاي . والبعض الآخر يزعمون أنه كان شاعراً جوالاً من بلاد الغال
(ويلز) في غربي إنجلترا ومن تلاميذ مردين ، وكان أيضاً في بلاط الملك آرثر
وعاش في سنة ٥٢٠ م .

وخلاصة هذه القصة أن ترستان دى ليونوا فقد أباه منذ طفولته ، فكفله
عمه مارك ، ملك كورنول . واعتزلاً بفضل عمه ، قتل مور هوت الإيرلندي ،
وهو نوع من الوحش ، كان يأتي كل عام يطلب من إقليم كورنول جزية
مقدارها أربع مائة شاب . ولكن رمح مور هوت المسموم أصابه ، ففضى إلى
ملكة إيرلنده ، أخت الوحش ، وهي القادرة على علاجه ، ولم تتعرف هويته ،
فعالجته . وعاد بعد ذلك إلى إيرلنده مرة أخرى مكافئاً بطلب يد ايزولده من
أمها ملكة إيرلنده ليتزوجها الملك مارك . وعاد فعلاً ومعه ايزولده ، لكن في
أثناء الرحلة شرب معها من شراب كان معداً ليشربه زوجها ليلة الزفاف ، ومن
خواص هذا الشراب أن يشعل نار الغرام في قاب من يشربونه معاً . ومنذ ذلك
الحين ارتبط ترستان وايزولده برابطة غرام عارم . وجرت لهما مغامرات عديدة
وأحياناً كان يفتضح أمرهما ، أو يفران . ولما علم الزوج المخدوع بذلك تفاهما ،
فاجعاً إلى غابة الموردا ، حيث عاشا معاً وقتاً طويلاً في سعادة وهناء ، وكان
ترستان يحسن الصيد والقنص فكانا يتعيشان من حصيلة الصيد . وأخيراً
صفح الملك مارك عنهما ودعاهما إليه . ولكنهما فجعا في غرامهما من جديد ،
وقرر ترستان أن يغادر كورنول انقذاً لايولده . وتزوج ايزولده أخرى ،
هي ايزولده ذات اليد البيضاء . وذات يوم جرح سلاح مسموم ، وهو يعلم أنه

لبن يشفيه غير ايزولده الأولى ، ايزولده كورنول . فبعث إليها برسول يطلب منها أن تترك زوجها وتأتي لإنقاذ حياته : فان جاءت بها السفينة ، رفعت شراعا أبيض ! والإرافت شراعا أسود . وفي اليوم الأخير من المدة المحددة عادت السفينة رافعة شراعا أبيض . لقد تركت ايزولده كل شيء من أجل حبيبها . لكن زوجة ترستان قالت له أن الشراع أسود ، فتوجه ترستان نحو السور ، ومات . ووصلت ايزولده ، ودخلت عليه ، وارتمت على جثمانه وماتت هي الأخرى . ولما عرف الملك مارك الأصل والسبب في غرامهما وخطيئتهما ومصائبهما ، وهو أنهما شربا معاً من شراب الفرام وهما لا يدريان ، صفع عنهما ومجد ذكراهما .

وكان ترستان محاربا جسوراً ، وصيادا ماهرا ، وبحاراً ممتازاً ، ولاعبا بالشطرنج لانظير له ، وعازفا على الهارب بارعا . ومن هنا كان النموذج الأعلى للإنسان كما تصوره خيال الكلتيين .

وقد نشر فرانسوا ميشيل مابقي من تأليف بيرول وتوماس (لندن سنة ١٨٣٥ — ١٨٣٩ في ثلاثة مجلدات) . ثم جاء جوزيف بديه ، فنشر ما تبقى من روايات لقصة ترستان وايزولده بعنوان « ترستان وايزو » (باريس سنة ١٩٠٠) .

وقد اتجه البحث إلى الكشف عن إمكان وجود مصدر شرقي لهذه القصة فقام ايتيه Ethé في كتابه^(١) : « مقالات ودراسات » (ليطسك سنة ١٨٧٢ ص ٢٩٥ وما يليها) بدراسة العلاقات بينها وبين الملاحم الفارسية . وقفي عليه ايتالو بتسي بمقال في « مجلة إيطاليا »^(٢) (ج ١٤ ص ٥ — ٢١) عنوانه :

(1) H. Ethé : Essays und Studien. Leipzig, S. 295 ff. Pizzi : L'origine persiana del romanzo di Tristanoe Isotta.

(2) Rivista d'Italia, 14, 5—21.

الأصل الفارسي لقصة ترستان وايزولده ، فيه أكد وجود أصل فارسي لها .
وقام ر . أ. تسنكر ^(١) فبين التشابه بين هذه القصة وقصة « ويس ورامين »
الفارسية . وأيدم ي . أسترزيجوفسكي ^(٢) في مقال بالمجلة البيزنطية (ج ١٩ ص
٦٥٨) ، وقال : « أن الاتفاق بين الاثنين يستبعد الصدفة ولا يمكن تفسيره
إلا بافتراض أخذ الرواية الأولية لترستان من القصة الفارسية في القرن الحادي
عشر أو أصلها الأقدم منها » .

وأخيراً جاء س . زنجر S. Singer ^(٣) في بحث له نشر في « أعمال
الأكاديمية البروسية للعلوم » (سنة ١٩١٨ ، قسم الدراسات الفيلولوجية التاريخية
برقم ١٣) فاكشف أن الصورة الأولية لقصة ترستان ، وهى حكاية ايزولده
ذات اليد البيضاء ، موجودة فى كتاب « الأغاني » لأبي الفرج الأصفهاني .

برسيغال

وكا خلا فجنر حب ترستان وايزولده ، كذلك خلا برسيغال بأوبراه التي
بنفس الاسم . وقصة برسيغال من أطول قصص دورة المنضدة المستديرة التي
ألفت فى القرن الثانى عشر . وتوجد منها روايات عديدة : إحداها غير كاملة
نظمها شعرا كرتيان دى تروا ، والثانية بالنثر ، لاتنسب إلى أحد ، وترجع إلى
القرن الخامس عشر ، والثالثة ألمانية بالشعر الألماني ، وتنسب إلى فلفرام فون

(1) R. Zenker : Die Tristansage und das persische Epos von Wis und Ramin, in : Roman. Forschungen, 21 pp 521-61.

(2) J. Strygowski; Byzant. Zeitschrift, 19, 658.

(3) S. Singer : Arabische und europäische Poesie im Mittelalter. Abhandlungen d. Preuss. Akad. d. Wiss., Jhg. 1918. Phil. hist. Klasse, Nr. 13.

ايشنباخ . وخلاصة القصة أن برسيغال كان ابن فارس شهير ، وقتل أبوه وعماه في مبارزات. فربته أمه في أعماق الغابة ، بعيدا عن الناس ، ابتغاء أن تبعد عنه حياة الفروسية وواجباتها . . لكنه لم يكد يبلغ الشباب حتى التقى في الغابة بخمسة فرسان مسلحين يركبون أفراسا مطهمة ، وأنباؤه بحقيقة شأنهم ، وبشوا في نفسه الرغبة الحارة في التجوال في الدنيا . فترك أمه ، وقد زودته بالسلاح وهي تبكى ، ومضى إلى بلاد الملك آرثر وجرب أول تجربة في مبارزة فقتل الفارس القرمزى ، وهو العدو الشخصى للدود للملك العجوز آرثر ، وكان خصما عنيدا لم يستطع قهره أحد قبل الآن . فأخذه أحد النبلاء إلى قصره وتمم تربيته ، ومن هناك ذهب لتخليص الأميرة المسكينة الملقبة بالزهرة البيضاء ، وكان يحاصرها في قصرها جيش من الأعداء . ثم تعرف إلى الملك بشيور (أو الصياد) عمه . وكان عمه هذا يملك الجرال المقدس ، والرمح الذى تقطر سنه دما باستمرار ، وكان محاصرا هو الآخر ، فأنقذه بسيفه ، ثم مات هذا الملك ، وعرفت القرابة بينه وبين برسيغال ، فصار وريثه . وقدم الملك آرثر لتنصيبه في قصره بكل مظاهر الخفاوة ، وبهذا أصبح هو مالك الجرال المقدس والرمح العجيب .

ومن خصائص هاتين الذخيرتين أنه كان يكفى أن تمشى بهما فتاة حول قاعة فاذا بمائدة حافلة بأطياب الطعام تظهر . — ثم برم برسيغال بعد سنوات من مظاهر الحياة الدنيوية ، فترهب . ولما مات ارتفع الجرال المقدس والرمح العجيب إلى السماء بمعجزة . ومنذ هذه اللحظة لم يشاهدها أحد على ظهر الأرض والسان جرال اسم أطلق على الإناء المقدس الذى تزعم الأسطورة أن يوسف الرامى ، أحد تلاميذ المسيح ، قد التقط فيه دم المسيح وهو على الصليب . وهو نفس الإناء الذى شرب منه النبيذ يسوع المسيح وهو في العشاء الأخير . ويقال أن يوسف الرامى احتفظ به عنده ، ثم نقل بعد ذلك إلى إقليم برتاني

في غربي فرنسا وزعم أن له خواص خارقة عديدة . ولهذا تهافت الفرسان في ملاحم العصور الوسطى ، التي تندرج في دورة الملك آرثر ، من أجل السعي والتجوال للظفر به .

والقصة (أو الملحمة) الشعرية التي نظمها فولفرام فون ايشنباخ تتابع تقريبا الرواية التي نظمها كرتيان دي تروا ، وتحتوى على أكثر من خمسة وعشرين ألف بيت من الشعر ولكن فولفرام يقول أنه استعان برواية بروفنصالية منظومة ينسبها إلى من يدعى « كيوت » (جويو) ، ولكن لم يتبين أحد حتى الآن من هو كيوت Kyot البروفنصالي هذا . وإنما يقول فولفرام أن كيوت قرأ « برسيغال » التي نظمها كرتيان دي تروا ، ولم يرض عنها ، فلما كان في طليطلة بأسبانيا عرف كتابا لفلكى يسمى فلجتانس Plégtanis من ذرية النبي سليمان من ناحية أمه ، لكن أباه كان من « الكفار » ، وكان واسع الاطلاع على العلوم المستورة ويقرأ طوابع الناس في النجوم ، وقرأ فيها أيضاً اسم الجبال المقدس ، واكتشف أن الملائكة أتوا من السماء بالإناء المقدس ، وأودعوه عند جماعة مختارة هم أفضل الناس . ووجد كيوت هذه التفاصيل في كتاب عربي كتبه فلجتانس ، واستعان على فك رموزه بتدد من الروح المقدس ، ورغب في أن يعرف من هو الشعب الذي أوتى بشرف حفظ الكأس المقدسة .

فقام بالبحث في توابنخ ايرلندة ويريثاني وفرنسا ، واكتشف أخيراً أنساب ملوك الجبال في أخبار أسرة أنجو .

ويلوح أن هذه الإشارة إلى مؤلف عربي عالم بالنجوم قد وجهت الباحثين إلى البحث عن مصدر عربي لهذه القصة المشهورة . فوجدوا فعلاً أن فيها آثاراً مكتوبة قديمة بالغة الأهمية الإسلامية كقصة . ففي نص فولفرام فون ايشنباخ معلومات

جغرافية ومادية تشير إلى مصادر شرقية ، فاسم المؤلف النجم « فلهتناس » هو تحريف لكلمة « فلكى » .

وتبين التشابه الكبير بين الفصول الثمانية الأولى من « برسيغال » والملحمة الفارسية العظيمة المسماة « برزنامة » . وبين فرنس^(١) فون سوتشك المعلومات الجغرافية والتاريخية والمادية ذات المصدر الفارسي . وحتى الأسماء قرأ فيها أصولا فارسية . فكلمة Dolet « دولة » ، و Spame هي أصبهان وكلنتشور وجبله المسحور في كبس هو جندشل في كبسيا بملكة لاهور . واستمر يتابع استخراج الأصول الفارسية حتى وصل إلى التقديرات التالية : ٦١٪ من عند فلغرام ، ٦١٪ مأخوذ من أساطير الأبطال في الشاهنامه للفردوسي و ٣٢٪ مأخوذ من الأساطير البارسية المجوسية . ورأى بول هاجن في بحث له بعنوان « الجرال » (اشتراسبورج سنة ١٩٠٠) أن كتاب كيوت المفقود يرجع إلى كتاب عربي^(٢) .

واسم برسيغال (أو بارسيغال) نفسه حاول الباحثون أن يرجعوه إلى أصل عربي . فقال برجان^(٣) إنه من الكلمتين : بارس (= فارس) وقال (= جاهل) أى الفارس الجاهل . واقترح أوبرت أن تكون من بارس (= فارس) ، وفل (= زهرة) ، أى زهرة فارس (إيران) ، أو من

(1) Fr. v. Suetschek ; Die iranischen Quellen in Wolframs Parzival, ZDMG 1928, S.L. XXXII.

P. Hagen: Der Gral. Strassburg, 1900 ; id. : Wolfram und Kiot: Z. f. deutsche Phil. 38, 1-38, 198-237 ; id. : Untersuchungen uher Kiot, Z. f. Deutsch. Altertum, 45, 187-217 ; 47, 203-224. :

Bergman : Sur l'origine et la signification des Romans du St. Graal, Strasbourg, 1842, p. 13.

Oppert : Der Presbyter Johannes, Berlin. 1864, S. 197.

بارسا (= طاهر ، مقدس ، تقى) أو من بارش (= نمر) الفارسيين .

أما كلمة « جرال » Cral فكانت فى الفرنسية القديمة Graal و Gréal وتدل على الإناء من الحجر ، ولقد قام الباحثون بالفحص عن أصلها وضربوا فى ذلك الفروض تلو الفروض . لكن لم يخطر ببال أحد منهم أن يكون أصلها عربياً ، ونميل نحن إلى افتراض أن أصلها عربى ، ونقول أنها من الكلمة العربية جزل . والجزل (بالتحريك) الحجارة ، ويقال مكان جزل أى صلب غليظ ، والجمع أجرال . قال جرير :

من كل مشترف ، وأن بعد المدى ،

صرم الرقاق مناقل الأجرال ^(١)

فاستعملت الكلمة فى الأندلس للدلالة على الأوانى من الحجر ، كما حدث فى الفرنسية نفسها لكلمة terre إذ أصبحت terrine وهذه معناها الإناء من الحجر .

فإن صح هذا كله يصبح من المقول أن يكون اسم Kiot اسماً حقيقياً ، وليس مجرد اسم مستعار أو قناع كحيلة أدبيه من نوع « سيدى حامد بن الإيل » القصصى العربى المزعوم الذى زعم تزيانوس أنه مؤلف دون كيخوته .

شامسو

ومن الذين نقلوا عن « الف ليلة وليلة » أيضاً أولبرت فون شامسو ، الشاعر القصصى الجامع بين الروح الفرنسية التى ينحدر منها ، والروح الألمانية التى اعتنقها : فأمرته فرنسية هاجرت بسبب الثورة الفرنسية من مقرها بونكرور

(١) مغترف : منتصب . الرقاق (بفتح الراء) : الأرض المستوية اللينة التراب تحته

مكة: المطالب فى الأسلاخية : اتقى الحجارة وهو يعدو .

(فى مقاطعة المارن بفرنسا) إلى بافاريا ، وانضم أولبرت إلى الجيش البروسى فى سنة ١٧٩٨ (ولد فى ٣٠ يناير سنة ١٧٨١) ، ولما سمح نابليون لها بالعودة ، عادت الأسرة ، بينما بقى أولبرت فى وطنه الجديد ، المانيا ، حتى توفى فى ٢١ أغسطس سنة ١٨٣٨ . ومن أشهر مؤلفاته قصته العظيمة التى ترجمت إلى كل اللغات الحديثة ، « بىتر اشليميل » أو قصة الرجل الذى فقد ظله ، بأن باعه للشيطان فى مقابل كيس لا ينفد من المال ، وراح نشوان بهذه الصفقة العظيمة ، وظن أن المشتري لا بد مجنون ، إذ اشترى شيئاً خيالياً هو الظل بثمان باهظ .. وحسب أنه هو الخادع ، مع أنه هو الخدوع ، إذ سخر منه الجميع ، وحتى المرأة التى أحبتة ، فقضى أيامه ولياليه فى عذاب ووحشة ، يستهلكه الألم رغم كنوزه من الذهب . ويحاول أن يسترد ظله بأى ثمن ، ولكن محاولاته تتفقد ، واضطر إلى معاناته كل النتائج الممثلة لهذه الفلطة ، وهذه الرذيلة ، رذيلة الفرور والطمع ، لكنه لحسن حظة يعثر على نعال تقطع سبعة فراسخ ، فاستعملها ليذرع الدنيا . ومنذ ذلك الحين عاش بعيداً عن الناس ، مشغولاً بالبحث العلمى ، مستمتعاً بمنظر الطبيعة ، ناشداً فيها السلى والعزاء والطمانينة . واهتم شامسو بالشرق وأساطيره وقصصه شأنه شأن أصحابه الرومنتيك الذين راوحوا يبحثون كما قال تىك Tieck « عن الليلة الجنية التى يضيئها القمر ، والتى تأمر الحواس ، وعن العالم الخرافى الخافل بالعجائب ، ليعمته إلى روائه القديم » .

ومن بين ما أخذ شامسو عن القصص العربية ، قصة عبد الله والدرويش إحدى قصص « ألف ليلة وليلة » ، وقد عرفها عن ترجمة جالاند الفرنسية ، فيما يظهر ، وقد ترجمها جالاند تحت عنوان : حكاية « الأعمى بابا عبد الله » (طبعة جارييه فى مجلد واحد بغير تاريخ ، ص ٨٩٠ — ٨٩٩) .

(أى ١٨٠ بيتا) ، ويتابع فيها القصة بكل دقة . غير أن القصة العربية وردت على لسان بابا عبد الله نفسه وهو يحكيها لأمير المؤمنين هارون الرشيد ، أما عند شامسو فتعكى في صيغة الغائب ، ويبدأها هكذا :

« أقام عبد الله راضيا عند الينبوع في الصحراء ليستريح ، ومن حوله كانت إبلة ترعى ، وعدتها ثمانون بعيرا ، وهى كل ما كان يملك وكان قد وصل في سلام إلى البصرة حاملا عليها سلع التجار وأراد العود الآن إلى بغداد ، والرحلة سهلة عليه .

« هنالك وصل إلى نفس الينبوع درويش كان يمشى على قدميه ومعه عصاه ، وكان قادما من بغداد . فسلم كلاهما على الآخر ، وجلسا معا يتناولان الطعام ، ويمتدحان ماء الينبوع ، ويحمدان الله . »

« وسأل كل منهما صاحبه عن وجهته في سفره ، فأفضى له الآخر عن طيب خاطر بما يريد السؤال عنه ، وتحدثا عن هذا المكان وذاك الموضع ، ثم قال الدرويش في النهاية كلاما خطيرا :

« أعرف هنا في هذه المنطقة كنزا لا يتفد ، وأعرف مكانه وأستطيع أن أقودك إليه ، ولو حمل الإنسان ثمانين بل ألف بعير ذهباً وجواهر منه ، لما بدا أنه أخذ منه شيء .

« فأصغى عبد الله بشغف بالغ ، وأعماه بريق الذهب ، وسرت الرعدة في فرائضه وعروقه . وملاً الجشع نفسه كلها ، وقال : أسمع يا أخى ، قدنى إلى هناك في الحال ! إن الكنز لا يفيدك ، وأنت بهذا تسعدنى وتجعلنى ثريا .

« ودعنا نحمل الثمانين بعيرا بالذهب ، ثمانين حمل بعير فقط ، ولن يؤثر هذا في الكنز . وأنا أعدك ، يا أخى ، جزاء عن هذه الخدمة ، بأن أعطيك مكتبة المهتجرين الأهلوية أحسن البعير وأقواها ، محملا بالذهب .

« فقال الدرويش : يا أخى ، لقد قصدت إلى شيء آخر ، وهو أن تأخذ أربعين بعيرا ، وأنا أربعين فهذا ما يقضى به العدل ، وثمن الدواب الأربعين ستتقاضاه أنت مليون مرة ، ولو أننى صمت عن ذكر ذلك يا أخى ، إذن تأمل وفكر يا أخى فكر . . »

ثم تستمر الحكاية كما فى النص العربى تماما : يتفقان على المناصفة ، حتى إذا بلغا الكنز أو القصر الملىء بالذهب والماس والياقوت والزمرد ، وحملوا الجمال الثمانين ، دب الطمع فى نفس بابا عبد الله ، وراح يطالب الدرويش بالتنازل له عن عشرة جمال من نصيبه ، ثم عشرة ، إلى أن اقتضاها كلها ، والدرويش يوافق على مطالبه ، ولم يبق عند هذا الأخير غير حق من المرم ، حرص على البحث عنه فى القصر وأخذه ، وظن عبد الله أن له خواص عجيبه ، فسأل الدرويش عن حقيقته ، فقال أنه إذا وضع منه على عينه اليسرى أبصرت ما فى الأرض من كنوز ، وإن وضع منه على عينه اليمنى فقدت كلتا العينين البصر . فطلب من الدرويش أن يمسح على عينه اليسرى ، فأبصر تحت الأرض ذهباً وماساً وزمرداً وياقوت ومعادن وأحجار كريمة . وحاك فى صدره الشك فيما يقوله الدرويش عن تأثيره على العين اليمنى ، وظن أن الدرويش يخفى عنه الحقيقة ، واعتقد أنه إذا ما وضع منه على عينه اليمنى فسيملك هذه المعادن النفيسة . ولهذا طلب من الدرويش أن يضع منه على عينه اليمنى . فحذره الدرويش من مغبة ذلك . ولكن عبد الله أصر ، فلم يكن أمام الدرويش إلا أن يجيبه إلى طلبه ، ووضع من المرم على عين عبد الله اليمنى ، فضاع بصره من كلتا العينين وصدق ما قاله الدرويش . هنالك صاح عبد الله .

التي أحدثتها ، وأنت الرجل العليم ، (فقال الدرويش) : لم اتسبب في ضررك بل أنت الذى أردته ، وأنت الآن بين يدى الله ، وهو الذى يغفر الذنوب .

« وتوسل عبد الله وصاح عبثاً وتقلب في التراب وأصم الدرويش أذنيه عن شكاته ، وجمع الثمانين بعيراً ، وساقها إلى البصرة ، بينما بقى عبد الله يائساً عند الينبوع في الصحراء .

« والشمس تجرى لمستقر لها ، وهو لا يراها ، وكان صباح جديد ، وصباح ثالث ، وعبد الله قائم هناك يتلوى في عذاب ، وأخيراً جاء أحد التجار وأدركته عليه شفقة فأخذه معه إلى بغداد ، هذا الشحاذ الأعمى » أى عبد الله .

فيلند وألف ليلة وليلة

ومن أوائل الذين تأثروا بقصص « ألف ليلة وليلة » الشاعر القصصى الألماني كرسstof ماري فيلند Wieland (١٧٣٣ — ١٨١٣) الذى تأثر بالآداب الشرقية قبل أن يرتقى في أحضان الأدب اليونانى . ولئن كان قد بدأ مبكراً يستخدم الأسماء اليونانية للتعبير عن أفكاره وتطوره الروحى ، فلم تكن في الواقع غير أقنعة للتعبير عن ظروف العصر . فهو يقلد الأدباء اليونان ويعرض أفكار أفلاطون وأرسطينوس واسوفسطائية ، ولكن روحه كانت روح عصر الروكوكو المتأثر بالفكر الفرنسى والإنجليزى في القرن الثامن عشر .

ولكنه ابتداء من سنة ١٧٧٥ بدأ يتأثر بالشرق ، وخصوصاً بقصص « ألف ليلة وليلة » يستمد منها مادة لقصائده القصصية الكبرى .

مكتبة المهديين الإسلامية
إدنى سنة ١٧٧٦ نظم قصيدة قصصية طويلة بعنوان « حكاية الشتاء ،

وذكر صراحة أنها « عن حكاية من حكايات ألف ليلة وليلة » (ج١ ص ٢٨٥ من أعمال فيلند ، نشرة هينرش كورتس ، ليبتسج ، مطبعة الحق البليو جرافى ، بغير تاريخ) ، وهى فعلاً مأخوذة عن حكاية « الصياد والعفريت » . وفى السنة التالية نظم قصيدة قصصية بعنوان : « الشاه لولو أو الحق الإلهى لصاحب السلطان : حكاية شرقية » ، وهى مأخوذة عن حكاية دويان فى « ألف ليلة وليلة » (ج١ ص ١٦ ومايلها من طبعة صبيح) . كذلك قصيدة عنقاء جبل قاف « مأخوذة هى الأخرى من « ألف ليلة وليلة » . فنأخذ فى الحديث عن كل منها .

١ — « حكاية الشتاء »

تتألف هذه القصيدة من « استهلال » وجزئين : الأول بعنوان : « الصياد والعفريت » ، والثانى بعنوان « سلطان الجزائر السود » .

وحتى يتبين القارئ صنيع الشاعر فيلند بهذه الحكاية نبدأ بتقديم ترجمة قصيدته .

استهلال

قالت دينار زاد : « بأختاه إذا لم تنامى ، (ومن الخسارة أن تنامى) ، فاحكى لنا ، إذ لا يزال الظلام نجماً ، واحدة من الحكايات الجميلة تسرين بها نفسونا الطيبة ، وأنت بارعة فى القصص على نحو حى جميل فريد . وعظمة السلطان يتعطف ويستمع إليك بشغف بين النوم واليقظة ؛ لأن ما يستشعره قلبه من هذا لن يعوق طمأنينة نفسه » . وتشاءب شهر بار وقال : « نعم ، أعدك بما هذا » . وبدأت زوجته الفنية تقول :

الجزء الأول

الصيد والغفريت

وقف صياد طيب عجوز على شاطئ البحر في الصباح الباكر ، وشعره الخفيف المغطى بالغبار يهتز في هواء الصباح البارد . وقف وتطلع مهموماً في الأمواج الكابية يحدق فيها ، ثم مسح جبينه وصدغيه وهو يزفر قائلاً : « إلهي العزيز أمضيت الليل بطوله في الصقيع والبلل ومع ذلك لم أظفر ولا بشوكة سمك : بينما أولادى الأربعة وزوجتى ينتظروننى خاوى البطون : أواه ؛ إن رجوعى إلى البيت صفر اليدين يقلب قلبى فى أحشائى ! أربعة أولاد ولا كسرة خبز ! ارحمنا يا إلهي العزيز ! ولو هذه المنة الأخيرة ! وحتى أقل القليل يكفينى » .

ورمى شبكته مرة أخرى ، وتردد بين القلق والدهاء ، وحاول ، وسحب ، وأخرج الشبكة بمجهود بالغ حمالاً سعيداً . الحمد لله ! إنها ثقيلة ! هل جاءنى الحظ أخيراً ! كم شب زوجتى وصفارى فرحاً وتبكى فرحاً ، حين يعود الوالد إلى البيت غنياً هكذا ! « هكذا حمد السماء ، لكن سرعان ما عقب ذلك غم وبلاء ؛ إذ ماذا أبصر المغفل المسكين ؟ رأس حمار أصلع مخلوط بضلوع وطين وحجارة !

والآن سقط من الشيخ ذراعه وشجاعته ، ووقف فى بلل متمايل يحدق فى غضب ساكن ، وهو يزفر على الجثة ، ثم يرفع بصره إلى السماء بنظرة مريرة ، ثم يلتقى به من جديد على شبكته . والأمواج تهدر مشاركته له فى الحزن ، وتزفر مكتبة المهتجين الإسلامية الرياح فى الأبراع مشاركة له فى الحداد . وإذا يهمس فى أذنه الصماء يقول : « لماذا

تقف ها هنا تضرب كفا على كف ؟ أقذف بنفسك هناك ، وثم تكون
النهاية ! »

هنالك ومض أول شعاع للشمس في نفسه كما يومض في كهف مليء بالظلمة
والخوف وأحس بالشعاع المشيع للحياة ، فسرت هزة ارتياح في كل أعضائه ،
وتبددت غمومه كالضباب وفجأة استرد الإيمان والرجاء ، وغسل شبكته للمرة
الثالثة .

وتلبث طويلاً متبدل المزاج ، وعيناه مشهزتان صوب البحر ؛ ثم حاول .
وبدا له أن الشبكة أثقل مما كانت . وسحبها بصعوبة ومشقة ، والترقب يشد
أصداغه الناحلة . وآتى بها إلى الأرض ، وأبصر فيها بلهفة ، لكنه لم يصطد
سمكاً : وإنما وجد قممًا من النحاس الأصفر — وصعب عليه أن يرفعه من
الأرض . « كنز ، كنز ، وحياتي ! كنز ! » — وسقط من بين يديه الرخوتين
على الرمل . وقال لنفسه : « وحتى لو لم يكن فيه شيء ، فسامضى به إلى
السباك ، وأكسب ما يكفيني لشراء خبز طوال سبعة أيام » . ثم جلس ليسترد
أنفاسه ، وفحص اللقطة فرأى على الحافة خاتماً كبيراً مطبوعاً . فرفع الفطاء
عنه ووضع على الرمل . وتطاع في داخل القمقم ، فلم يجد به شيئاً ؛ وحيث
لا يوجد به شيء لا يخرج شيء . ولكنه حار وتعجب أشد العجب وتساءل : «
ما هذا ؟ » .

ولجأة تصاعد دخان أسود من بطن القمقم الخاوي ، وانتشر حواليه ، وصار
مثل الجبل على البر والبحر . وانطلقاً نور النهار ، وأرعدت السماء وعصفت الريح ،
واصاعد البحر إلى السماء . ووقف الصياد كأنه تمثال من الحجر يملؤه الرعب .
وعقب ذلك صمت كصمت الموت . فتكور السحاب وصار ذا شكل ، ومن
غشاء السحاب الداكن لمنتشر في كل مكان عن يمين وشمال ، برزت أعضائه

جبارة لعفريت مروع . ومن تحت خطواته تنطلق الشعلات ، وتحت يهتز الشاطئ . وارتعدت فرائص الصياد واستولى عليه فزع الموت ، وترنح في حضرة هذا الكائن العالى النوع .

هناك أمسك العفريت به من ذراعه . وفي الحال سرت الحرارة في قلبه من جديد ، وعادت الشجاعة والحياة . وقال العفريت وهو ينظر إليه بنظرة وحشية : « أنت الذى ستخلصنى ! — إن إسمى هو إبليس . وطوع أمرى سبعة آلاف عفريت أنا الأمر فيهم ؛ لكن سليمان بحيلة خبيثة لا أقول إنه انتصر على أبداً ، فليس فى استطاعته ذلك ؛ وإرادتى لا يستطيع إرغامها أى إله اوحى حينما حبستنى يده فى هذا النحاس للمعون أثناء العاصفة ، أحس بمقاومتى لكننى لم أستطع أن أرفع هذا الغطاء الذى انطبع عليه الإسم الأعظم . وأى ضربة من العفريت يمكن أن تحول العالم إلى ولكن هذا الخاتم (المطبوع بالإسم الأعظم) لا يستطيع أن يمزقه شئ ، ولكنك أيها الإناء الهش من اللحم والدم تستطيع أن ترفعه ، أو القدر على يدك — لا يهيم ؛ فالأمر سيان ! — وسأقضى على مصيبتك وأضع جداً لأزمانك . وأنت أيضاً عانيت الآلام ! ولم تستشعر يوماً نعم الحياة ؛ فتعال ؛ أيها العجوز ؛ إنى أريد أن أجعلك سعيداً ! هيا اتبعنى ؟ ووقف الصياد حائراً مبلساً من كل هذه الأمور العجيبة ؛ ومضى معه وهو لا يكاد يعلم أنه يسير ، صاعداً جبلاً ، ونازلاً من آخر ، خلال المستنقعات واليراع ، وخلال السميك والرفيع ، وفوق الحقل والحمأة ، مضى وهو لا يكاد يلتقط أنفاسه ، ولما قطعاً مسافة طويلة وصل الرجل الطيب متعباً منهوكاً هو وإبليس حتى بلغا بحيرة تمتد كالمرآة على طول وادٍ خاو ، تحيط به الروابي من كل ناحية ، وتغطيها ظلال أشجار الصنوبر .

وتوقف الصياد . وأفكر : « لا بد لى أن أعرف هذا الإقليم ؛ إنى لم أر فى حياتى هذا الماء ؛ ولم أسمع به . ما هذا ؟ كان الله فى عونى ! إن هذا ليس مع مكتبة المهتدين الإسلامية ذلك شعراً ؟ » .

وقرأ العفريت كل ما أفكر فيه وكأنه مكتوب على جبين الصياد ،
لكنه لم يقل شيئاً إلا هذا : حذار ! ينبغي عليك أن تصطاد هنا ! اطبع
الكان والطريق في ذهرك ! لكن لاحظ : عليك أن تصطاد السمك من هنا
مرة واحدة كل صباح ، وإلا كان جزاؤك الموت ! » .

هكذا تكلم ملك الجان بصوت كالرعد ، ثم اختفى . وظل البحر والبر
يهتزان طويلاً والصوت يتردد بين الروابي (أشبه ما يكون بالماء الذي يتردد
من صخرة إلى صخرة متكسراً بفضب وهياج) وراء العفريت الذي اختفى
منذ أمد طويل .

فصاح الرجل الطيب وهو يحك جبينه : هل كان هذا حليماً ؟ أين أنا ؟
هل في ضباب الصباح شبح وهمي في خاطري ؟ ولكن هذه البحيرة الرائعة
العميقة ، التي تعج بالأسماك الجميلة ! كم هي تتضاحك في زهو وخيلاء ! —
آه ! حقاً إنها تستحق أن تقدم على مائدة السلطان في أطباق من الذهب ! إلى
لم أر في حياتي سمكا بهذا الحجم الكبير والشكل الجميل ! » .

ومع هذه الكلمات طرح شبكته وهو ملء بالسرور ، ونسى كل آلامه ،
وسحبها ، وإذا بأربع سمكات كبار تتواهب ! ورأى أن هذا فيه الكفاية هذه
المرة ، وقطع أغصاناً خضراء من أشجار الحور على الشاطئ ، وغطى للماجور
ومضى غنياً كأمير ، وكأن في كل حذاء جناحاً ، حتى بلغ العاصمة ذات
الأبراج العالية .

لكن أكثر ما أثار دهشته وسروره هو ألوان سمكاته : فواحدة صفراء ،
والثانية زرقاء ، والثالثة حمراء ، والرابعة فضية ، وكل واحدة منها من الرأس
حتى الذيل بلون واحد ، لكنها تلمع لمعاناً فاتحاً كأنها مطلية بالميناء الجميلة كل
الجمال : « من أين تأتي كل هذه العجائب ؟ لكن ليأتين الحظ من حيث شاء ،
نغذه شاكرآ وأغلق فك » .

وبلغ الصياد الطيب إلى مدينة السلطان منهوكا . وهرع إلى قصر السلطان ، وكان يعقد الديوان — في الصباح الباكر ؛ ولما فرغ من الديوان ، عرض على السلطان هذه السمكات . والسلطان (شأنه شأن العظمة) لم يبد كبير اهتمام ؛ لكنه اغتبط في قلبه ، وأرسل بها في الحال إلى رئيس الطهاة . وأمر بإعطاء الصياد في الحال أربعمائة دينار .

أربعمائة دينار ! ياله من كنز عظيم بالنسبة إلى هذا الصياد العادي الفقير ! وتذكر أنه لم يذهب إلى كوخه بمثل هذه الحوية طول حياته ! « إن المفريت قد صدق وعده ، وإني لأدعو هذا اليوم سعيداً » .

ولندع الشيخ الطيب لأن يحيط به جوقة من أهل بيته ، وهو راض عن الأربعمائة دينار ، يرفعها في مواجهة الشمس ، ويحسبها كم عددها ، لو أنه ظفر بمثلها كل صباح لمدة ثمانية أيام فقط — وعلينا الآن أن ننظر ماذا حدث في القصر .

والوزير الكبير ، وهو المستشار الأول في شئون الطهى ، ويؤمن أن الدولاب الأكبر في الدولة هو البطن ، أمسك بيده السامية السمك (وقد سر به كثيراً ، وإن وجده غالباً) . وحمله إلى الطاهى الأول وقدمه إليه بكل وقار يليق بالمقام .

ولم يضع الطاهى أى وقت ؛ فقشر السمك ، ونظف أحشاءه ، وغسله في الخل والنبيد الأحمر ، وحكه بالتوابل ؛ واخلاصة أنه قام بكل المراسم التي تقتضيها مهنة الطهى المقدسة ، وكأنه كاهن الإله كوموس (إله الفرح والأعياد والحفلات والرقصات الليلية والزينة) .

وتم قلب السمكات الأربع على وجه ، وأوشك أن يقلبها في المقلاة على وجهه الأحمر والشوكية في يديه ؛ وإذا به يحس في كل جسمه حتى النخاع بقشعريرة

باردة ، وملاً القبة المتدخنة لمعان شديد ؛ ومن الجدار السليم وثبتت سيدة جميلة أنيقة كأنها حورية من أجمل الجنيات ، في وجهها جلال ، وفي عينيها سلطان ! وعلى سيقانها غلالة فاخرة بيضاء من الأطلس ذات ثنايا رقيقة ، وفي نطاقها حزام من الماس يعانق صدرها بشدة ، وحول جيدها تتماوج غداًرها الشقراء كأنها جداول من الذهب السائل ، وفي سبيل عناقها لا يتردد الشاه في أن يعطى أربع مدن ؛ وعلى صدرها يتدلى عقد من اللؤلؤ كأنه قطرات من الندى كبيرة ، كأنه أسمر لو قورن ببياض الصدر الذي كالثلج في البياض ؛ وحول ذراعها شريط مزود باليواقيت .

فوقف الطامى مشدوها من العجب ، وود لو يهبه الله ألف عين ليبصر بها كل هذا الجمال .

ولم تحفل السيدة به . بل تقدمت بجلال إلى المقلاة ، وضربت السمك الذي فيها ثلاث مرات بقضيب من الآس وقالت :

« أيها السمك ، هل تقوم بواجبك ؟ » .

لكن السمك سكت ولم يحرج جواباً . فقالت السيدة مرة ثانية :

« أيها السمك ، هل تقوم بواجبك ؟ »

لكن السمك سكت ولم يُخبر جواباً . فقالت السيدة مرة ثالثة :

« أيها السمك ، هل تقوم بواجبك ؟ » .

هنالك هز السمك رأسه ، وغنى معاً بصوت صافٍ :

إننا نحن السمك

نحن لا ننسى لواجب

عندنا شغل كثير

أكلنا نزر يســـــير
نبتنى دوما قصـــــور
شاخات في المـــــواء
نبتنى خيراً ، ولكن
نلتقى بالســـــوء دوماً
نبتنى نصحاً ، ولكن
لا نرى من يســـــتفيد

وبينما كانت السمكات تغنى هذه المقطوعة خفضت رؤسها والتزمت الصمت بعدها ، هنالك قابت السيدة المقلاة ، ومن خلال الحائط خرجت من الموضع الذى دخلت منه .

وتحجر الطاهى فى مكانه ، ولم يصدق ما رآته عيناه ، وتماسك قدر المستطاع لينقذ السمك من النار ؛ لكنه لما أمسك بها بواسطة الشوكة تحولت — وبالعجب ! — إلى لحم أسود .

وبدأ الرجل المسكين يذرع المطبخ كالجنون ذهوباً وجيئة ، وأخذ فى يأسه ينتف شعر رأسه خصلة خصلة ! وراح يقول : « ماذا أستطيع أن أقول ؟ ومن ذا الذى سيصدقنى ؟ إن غضب السلطان كفضبة الليث ؛ ولا سبيل للتفاهم معه ؛ سيأمر بقطع رقبتي ! »

وفى تلك الأثناء ظهر الوزير الكبير ليأخذ السمك إلى المائدة ؛ ولكن ماذا وجد ؟ بالهول ! بدلا من صحن شهى — فحماً أسود . فجنا الطاهى على قدميه أمامه وهو يبكي ، وقص عليه القصة المجيبة بتامها — وكان أميناً مخلصاً حتى إن روايته كان سيصدقها أشد الناس ارتياباً وحسن رأى !

مكتبة المهتدين الإسلامية

فقال الوزير : « إني أرى الصدق في وجهك ؛ لكني أنى أروى هذا السائلان ،
لأنه سيصدق أن هذه الحكاية محض خيال وشعر . من الممكن أن يقع أمور
نادرة عجيبة ، لكن لا بد للدماء أن يراها بعينه لصدوقها . وسأنتبه بشيء آخر ،
حي لا يستمع إلا بصفت سمع ؛ وإذا رغب في السمك عداً ، فالتزم شكمون
رامشاً » .

كل ذراع شريط مرصع باليواقيت ، وفي يدها البيضاء اللطيفة قضيب من الآس . ومضت إلى المقلاة ، وضربت السمك بقضيب الآس وقالت :

« أيها السمك ، هل تقوم بواجبك ؟ »

ولما تفوهت بهذه الجملة لثالث مرة ، رفعت السمكات الأربع رؤوسهن في وقار وغنت معاً بصوت صاف :

إننا نحن السمك
نحن لآنسى لواجب
عندنا شغل كثير
أكلنا نزر يسير
نبتنى دوما قصور
شاحنات فى الهواء
نبتنى خيراً ، ولكن
نلتقى بالسوء دوما
نبتنى نصحاً ، ولكن
لا نرى من يستفيد

وبينما كانت السمكات تغنى هذه المقطوعة خفضت رؤوسها والتزمت الصمت بعدها ؛ هنالك قلبت السيدة المقلاة ، ومن خلال الحائط خرجت من الموضع الذى دخلت منه .

فصاح الوزير : « والآن بحق لحيتي ، إن هذا لأمرٌ محجّب ! من ذا الذى يمرؤ على أن يقرر أنه رأى هذا بعينيه ؟ من الصعب أن يضطر الإنسان إلى عدم مكتبة المتكبرين ~~المتكبرين~~ أمام أنه ايا إلى اومع ذلك فما شوهد شوهد اولوجاءت إلى

الفلسفة بشخصها تشدق أمامي وتقول إنني لم أسمع شيئاً ولم أر شيئاً ، لرقتها
بقدي في عجزها ، مع احترامي ! وأنا أعلم أن السلطان لن يصدق كلمة واحدة
مما سنقوله له لور ويناله ما حدث ، وأنا لا أريد أن أدخل معه في نزاع أبداً .
إن أمراً كهذا لا يمكن من يراه هو نفسه أن يصدقه ، لأنه أشبه ما يكون
بتهاويل الحى . ومع ذلك فلا بد من إبلاغه ، وما عليه إلا أن يأتى ويرى
بنفسه ! » .

فتنف السلطان لحيته ، وهو رجل حاذق — وهذا سهل التصديق —
ومسح على لحيته غير مصدق ، وقال : « أريد أن أرى ذلك بنفسى ! » .

وسرعان ما تلقى الصياد الأمر بالذهاب فوراً إلى البحيرة . ولأن الرحلة
طويلة رجا إمهاله أربعاً وعشرين ساعة فقط . وذهب للمرة الثالثة ، قبل أن
يبلغ الصباح ، إلى باب المدينة ، ومضى من جبل إلى جبل صاعداً نازلاً ، خلال
الحقل والحمأة ، والسميك والقيق ، والمستنقعات واليراع ، ورأى وهو ممتلئ
سروراً أن كل شيء فى مكانه القديم ، وبلغ البحيرة ، وطرح شبكته واصطاد
مرة أخرى أربع سمكات مثل السابقة : زرقاء ، وصفراء وحمرات وفضية .
وأفكر : « يا لها من أمانة ! إن العفريت أمين . ولم أخطئ فى ثقى الزائدة ! »
وعاد بصيده وشعر بالغبطة تسرى فى بدنه ! وحمل السمك إلى القصر ، وقبض
أربعائة دينار من الذهب الجميل ، وصار من الآن ألف ومائتا دينار من الذهب
وصار رجلاً غنياً فى هذه الفترة القصيرة .

وأخذ السلطان يتطلع — مع شيء من الخوف — فى السمك : يتفحص
ظهره وبطنه ، ورأسه وزعانفه وذيله ، ويجرب هل يتكلم . بيد أنه فى النهاية
لم يجد شيئاً غير أنه سمك فحسب مثل كل الأسماك .

وحتى يرى ما يحدث بعد ذلك ، أغلق على نفسه هو والوزير والسمك وكل

أدوات الطبخ ، وأزج بالمزلاج هو بنفسه ، وأشعل النار على الموقد ، وتحرق من الانتظار لما سيقع من أمور ، وأقسم بيل في بابل أنه لا يصدق شيئاً مما زعماء .

والآن انتبه ! — تأهب الوزير للعملية الجديدة وعينه على مولاه باستمرار !
وربط ميدعة بيضاء على صدره ، وأخذ في العمل نشيطاً وفقاً لقواعد الطهى ،
ونظف قشر السمك ، وأفرغ بطنه ، وغسله بالخل والنبيد الأحمر ، ثم وضعه
بعد ذلك فى المقلاة برقة ولطافة ، وألقى عليه بالزيت والملح والفلفل وما ينبغى
من أمور أخرى ، ووضع المقلاة على النار ، ونفخ وحصاً . واغبط السلطان
بمواهب خادمه (الوزير) الجديدة التى اكتشفها فيه ، وقال : « أأست أقول
دائماً إن الرجل العظيم هو الذى يستطيع كل شئ ؟ ! »

ولما قلّبت السمكات على أحد الوجهين ، أمسك الوزير بالمفرقة الذهبية وقلبها . هنالك قفز في نفس الموضع عبد أسود في ثوب بلون النار ، بدلا من السيدة التي كانت تأتي من الحائط ، وفي يده فرع من شجرة خضراء . وأقبل عابسا إلى المقلاة ، وضرب على السمك ثلاث مرات وبصوت يهدر كالرعد قال :

« أيها السمك ، هل تقوم بواجبك ؟ »

ولم ينتظر السمك كى يسأل ثلاث مرات ، ربما لأن وجه العبد ضربه بعنف على أنفه . بل فتح السمك فمه وغنى معاً بصوت رائع المقطوعة السابقة حرفاً حرفاً ، وقد طرقت سمعنا مرتين من قبل . ثم صمت من جديد ولم يحر جواباً . وقلب العبد الأسود المقلاة وكان السمك أسود كاللحم على النار ، ومن خلال جدار الغرفة كان العبد قد اختفى بأسرع مما تحتاجه من الوقت كى تقلب كفك .

« ألم أقل لمعلمتك؟ — نفس الحكاية ، فيما عدا العبد الأسود ! حقاً
كتبتك لمعلمتك يد اللسان لمقدرها الجميل الدافئ الأبيض كالثلج وذراعيها المستديرتين
(م ٨ — دور العرب)

أبهى منظراً في العين من هذا الأسود المفترس للأطفال ؛ لكن النهاية واحدة :
اختفى كلاهما ومضى لسبيله ! »

فقال السلطان : « إن مارأيته يبدو أنه يتجاوز حدود الإمكان : ويسلب
نفسى كل اطمئنان ، وحتى أفهم السبب لن يغمض لى جفن والله ! »
فأرسل فى طلب الصياد وقال له : « لقد حدث للسّمك الذى أتيت إلينا ؛
أمر عجيب فقل لنا من أين أتيت به ؟ »

فقال الصياد : « من بحيرة هناك وراء قمة ذلك الجبل الذى أشير
بأصبعى إليه . »

فقال السلطان : « لا أعلم أنه توجد أية بحيرة فى نطاق عشرة أميال ، ومع
ذلك فإنى أقوم بالصيد فى هذا المكان منذ سنوات وسنوات . فهل تعرف
هذه البحيرة أيها الوزير ؟ »

فقال الوزير : « لم أسمع فى حياتى أبداً بوجود بحيرة هنا »
فقال السلطان : « تكلم أيها الصياد ، هل هذه البحيرة بعيدة عن هاهنا ؟ »
فقال الصياد : « على مسافة ثلاث ساعات أو أربع على الأكثر ، بإسيادة
السلطان »

فقال السلطان : « إذن اقتدى إلى هناك ! — أيها الوزير ، بلغ بسرعة
كل رجالى ! وعلى الحاشية كلها أن تصحبنى إلى هناك » .

وفى فترة وجيزة كانت الحاشية متأهبة وراكبة . وكان موكباً رائماً !
ومن كل الطرقات توافد الناس يدفعهم الاستطلاع ليعرفوا ماذا هناك ؛
وكانوا يتطلعون بميون واسعة ، ونسوا الطعام والشراب ، والرقاد ، وتداولوا
وتجادلوا ، ولم يدرك أحد جليلة الأمر .

فى طرئقة ، حتى اءمرت السماء الءا كنة : مضى غـير هـياب على الشاطىء
الموحش المتوحد .

وحوالىهم كانت الروابى والواى والمروج حزينة صامئة كالكهف ؛
وكل شىء ، حتى الهواء الطلق ، كان خاوياً قفراً كما كانت الحال قبل الخلق .
ومشى حوالى ساعتين . وانتابه القلق على المخرج : لما أن رفّ أمام عینه
على مسافة بعيدة قصر يلمع عند مشرق السماء لءى أول شعاع فى الصبـاح ، قصر
من المعلن المصقول .

الجزء الثاني

سلطان الجزائر السود

واستأنفت شهر زاد حكايتها العجيبة ، فقالت : ولما تجلى في عيني السلطان هذا القصر ذو الواجهة السامقة في هذا المكان الموحش ، امتلاً فرحاً وقال لنفسه : « عما قليل سنفهم ، إن شاء الله ، ما حطم رأسنا منذ الأمس ! البحيرة التي لم يرها أحد من قبل ، والسماك الأصفر والأحمر والأزرق والفضي ، والعبد الأسود ؛ والصبية الجميلة التي انبثقت من الحائط ، والسماك الذي تقب ؛ السمك المسكين الذي قلى نصف قلى ؛ وراح يغنى في المقلاة امتثالاً للواجب : لا بد أن في هذا القصر تفسيراً لكل هذا .

وبدافع هذا الأمل ضاعف السير بسرعة . لكنه كلما اقترب من القصر المسحور تبين عظمته أن شيئاً يمسك به من حلقة ؛ خصوصاً وأنه كان كل شيء هناك خاليا صامتا ، سواء في الداخل والخارج ، في الفناء والأبهاء ؛ ولم يكن هناك متملق ولا وصيفة ، ولا كلب ولا قط ، ولا فأر يتسرب ، ولا ذباب يطن ، ولا عصفور يزقزق ولا زنبور يدوى . لقد ران الموت على كل شيء ، وحتى السقف ليس عليه عشب يومه !

فأفكر السلطان وأطال التفكير . ومع ذلك مضى : وشاهد نفخة الملك في كل مكان ، وكثيراً من الذهب في السقوف والجدران ، وبالجملة كل شيء نمين يبهز الأبصار ، لكن الصمت يرين في كل مكان . فتسلل هنا وهنا متسهما ، وصعد السلام ، ونزل منها ، وأخيراً صاح بصوت عال سبع مرات ؛ مكتبة المهتدين الإسلامية لكن عبثاً ! لم يكن يتردد في الدهاليز والأبهاء غير صدى صوته هو .

وأخيراً نزل ، وتبدت أمام عينيه حديقة ، هى أجمل بستان غرسته الجن ، ورأته العين . وكانت الحارث مرصعة باللالء الصغيرة ، والنسيم بحراً من أمواج البلسم ، وفيها الأزهار من كل الفصول ، وغابات من الآس ، وعبون من لجين وظلام دامس مروع تخترقه بقع من النور على نحو فائن جذاب ، والأشجار محملة بالأزهار والثمار ، وبرك للصيد وكهوف للاستحمام ، ومخائل للراحة والنعاس — وبالجلة فإن إلهاشيد هذا الموضع لمقامه . لكن شيئاً واحداً كان ينقصه : هذه الجنة لم يكن فيها أى نفس . كل شىء فى ملاء ووفرة ، لكن لا شىء حيا يستمتع به . ولا سمكة واحدة تحرك البركة الهادئة ، والمرج شبيه بالقبر ، ولا طير يفرد فوق الغصن ولا هواء يهب ، ولا فراشة تستنشق عبير الأفاحى ، ولا ضفدعة تتواثب بين الأزهار ، ولا عظمة تنسلل بين الشجيرات . وكل ما هو حى ، والحياة نفسها قد نفيت من هذا البستان .

وطار صواب السلطان وضل شاردا هنا وهناك ، لكنه أفكر أنه لم يحدث له شىء حتى الآن ! « ومع ذلك أعتقد أنه كلما امتدبى الوقت سيزيد الجن هنا فى عذابى ، وأن هذه كلها مظاهر خداعة ، وأن ثم شيئاً تحت الغطاء » .

وبينما كان ينشد هذا النشيد ، نفذ فى أذنه صوت شبيه بزفرات إنسان يعالج حشرة الموت البطيء . وفى الحال مضى السلطان إلى حيث يأتى الصوت — فى بركة بيضاوية الشكل يحيط بها سور من الحجر المصقول ، وتتوجها أشجار من الزيزفون الباسقة ، ترتفع قبة من الحجر الأسود ، وبدا أن الصوت جاء منها . فهرع إلى البركة ، وكان النواح الأليم يرن بصوت أوضح خلال المرج . وتحمل السلطان مشقة عظيمة مدفوعاً بالرغبة العارمة فى أن يرى وينقذ ، وشاهد زورقاً صغيراً مربوطاً بالشاطئ . بسلسلة ذهبية ، فنزل فيه ، وصعد السلام ، وألقى بنفسه فى القبة من خلال الباب نصف المفتوح . وما هو ذا هناك — لكن

من أين لي بالكلمات التي تعبر عن دهشته ؟ — على الضوء الباهت الذي يجعل ليل هذا القبر مرثياً وأكثر ترويعاً ، شاهد على عرش وثير شبيح ابن الملك متدثراً بقباء من الاسكولاته ، وعلى جبهته يلمع التاج ، وعيناه مليئتان بالدموع المتحجرة ، جالسا بلا حراك ، لونه لون الموتى ، مستهلكاً وكأنه لم ينفذ منذ عدة سنوات بغير الكآبة والدموع .

فازداد السلطان تلهفاً لا كفتناه هذا السر المعيب ، وفي وجهه سيما العطف والنجدة واقترب منه وقال : « اغفر لي ، أيا من كنت ! إن نواحك قد نفذ في أذني . فأفرض إلى بأسباب محنتك ! وسأبذل كل مافي وسمي من أجلك » فصاح ابن الملك وكأنه أصابه برق : « ما هذا الوجه ؟ وما هذا الصوت ، الذي يدعوني إلى الرجاء ؟ أوه ! لا تخدعني ! هل أنت إله ؟ »

فدهش السلطان من هذا السؤال وتراجع إلى الوراء وتأمل في الشاب بنظرة ثابتة وقال ، وهو يسمح جبينه الواسع : « أنا من الفانين ، وعبد للنجوم مثلك ، لكن كل ما يستطيعه فيسابور أصنعه تحت تصرفك ! » .

فأجاب الشبيح الحى الجالس على العرش وهو ينوح بصوت ضعيف : « أنت ، رجل كريم ، ولكن لا يستطيع أحد مساعدتي إن شقائي غريب لا مثيل له على ظهر الأرض ؛ وأعتقد أنه لا يقارن به أى شقاء ! شقى بكل ما أحس به وأكثر شقاء بكل ما لا أحس به » .

فأفكر السلطان : لا بد أن التلاعب بالألفاظ مألوف لديه ، إنه يحس بالشقاء ومع ذلك يتلاعب بالتقابل ومراعاة النظير ! لكن ، لما رفع الشاب القباء عن صدره وظهره - يا إلهي ! أية صورة مروعة تتبدى من نظراته المتحجرة ! — وأى صورة لإنسان تنير الحزن والرثاء ! — كان جسمه عارياً حتى تخديه ، وبدا كأنه مصاب ببعض آفات الأفاعى التي مزقته ، وقد تورم من

الجروح وسالت منه الدماء ! إن منظره يذيب غضب الشيطان إلى دموع ! —
 وغشى السلطان على عينيه فزعا بيديه ، وصاح : « يا إلهي ! ألا يثير هذا
 المنظر غضبك ؟ » — وقال الشاب : « إنك لم تر الأسوأ بعد ! » ثم رفع
 القباء عن فخذه اللذين كانا لا يزالان مغطينين وقال : « أنظر ! هكذا فعل بنى الحب ! »
 فحق السلطان النظر وعيناه حافظتان بالدموع ، وصاح : « ماذا أرى ؟
 تحولت إلى حجر ، تحولت إلى مرمر أسود ! كلا لا بد أن هذا خداع وهم ! »
 ثم تحسسه وقال : « إلهي ! يا لقضائك ! هل هذا ممكن ؟ — يالنا من مخلوقات
 تعيسة نحن بنى الإنسان ! — فمن يدرى ، ربما يحدث لى مثل ما حدث لك !
 يا لله ! حين نعرف الأسوأ لا ينتج بعده سوء ! تشجع ! أما أن الجن يعملون
 هنا فهذا واضح ، ولا يحتاج المرء إلى معرفة المزيد : لكنى مع ذلك على أهبة
 الاستعداد كي أبذل لك آخر قطرة فى دمي من أجل صرف الشقاء عنك ، وإلا
 أنهيت حياتى معك . »

فشكر له الشاب أريحيته بدموعه ويديه يبسطها عالياً ، وقال : « أنت ترى أن الذنب
 ليس ذنبى فى كونى لا أستطيع أن أعانق ركبتيك ؟ ! » وبدأ بين كليهما حديث
 حميم : فروى السلطان للشاب ما حدث للسملك وكيف دفعته رغبة عارمة إلى
 هذا المكان ، ليستوضح هذه الأعجوبة . واستطرد قائلاً : « ربما كان فى ذلك
 ارتباط بحكايتك . ولكن الأمر الآن أكثر من مجرد الرغبة فى الاستطلاع ،
 بل يتعلق بمصاحبتك وفائدتك وهو ما يحملنى على أن أسألك ماذا أوصلك
 إلى هذه الحال الأسيفة ؟ »

وبدأ الشاب يروى حكايته وهو ينوح ، بعد أن رجاه أن يجلس على
 الأريكة :

« ما يفر بنا منذ القدم لفعل الشر ، ويسمم راحتنا ، ويبت كل الشرور

بيننا، وبسببه لعن الله الأرض ، الشيطان اللطيف ، أفعى الأفاعى الذى اصطادنا فى أحاييله السحرية منذ الأزل رغما عنا ؛ وثن شهواتنا ، الشيطان الأبدى ، الذى يعذبنا على الدوام ، وفى كلمة واحدة ، ما يجمع بين الجنة والنار فى أربع نفات بائسة ، - امرأة - هى السبب فى شقائى .

« اسمى عظيم أوشنتى ^(١) ، وقبل أن أرى النور حبقتى ثلاث جننيات باللفظ والصبر والإخلاص . ومن ذا الذى كان فى وسعه أن يحزر أن فى هبة الجن هذه سما مدموساً ؟ ومن كان يظن أن مصيرى هو أن أجار بالشكوى إلى السماء من الصباح حتى مطلع النجوم ؟

لقد كنت سلطاناً على الجزر السود ، وهذه البحيرة ، التى تحيط بها الجزائر الآن بعد أن تحولت إلى أربع روابى ، كانت مكان الملك . ولم أكد أتولى العرش حتى أسرع (ويا للأسف ، بسبب ذنوبى !) إلى التزوج بأجل امرأة ؛ امرأة (هكذا كنت أحسب وأنا فى سكرة الشهوة) تمثل الحب نفسه فيها ! كم كنت سعيداً ! وكم بدالى كل شئ بلون ذهبي ! كنت بين أحضانها كأنى فى جنة النعيم ، وفى قبلاتها كانت روحى تسبح فى سيول من اللذات ؛ وكم سيطرت هذه الساحرة على كل كيانى ! كنت أحياء من نظراتها وحدها . ومضت خمس سنوات على هذا النحو ، بدت كأنها خمسة أيام ، منسوجة من سحر أبدى . ومن كان يظن أن الجنة تغنى ؟ كنت أحب ، وأومن أننى محبوب ، واعتقدت أن الأمر لا بد أن يدوم هكذا ! أيتها الآلهة ، لماذا تفيدنى بما هو أحسن ؟ ولماذا تحسدين السعيد وتفيدنى بخطأ ؟

هكذا شاء القدر لى ! ومن ذا الذى يستطيع أن يدفع أمر القدر ؟ ذات يوم

— وكان يوماً شديداً القيظ ، وأشد أيام حياتي حرارة ! وقد استسلمت للنعاس الحافل بالأحلام مستلقياً على أريكة في الحديقة ؛ — مرت جارتان للملكة ، وشاهدتاني ثم أقبلتا عليّ ؛ وبالأزهار روحتا على ومن أجل هذا جلستا على ركبتيهما وحسبتا أنني نائم . هنالك سمعتهما يتهاامسان بصوت رقيق : « ما أجمل سلطاننا ! ويا له من فائن وهو راقداً ! إنه يثير الشهوة ! ما أسعد السلطانة ! »

هكذا قالت إحداهن . فأجابت عليها الأخرى قائلة : « أرى أنك لست على علم بما يجري ، إن الأمراء ليسوا مثل سائر الناس . من ذا الذي يصدق ، والسلطان شاب وسيم الخلقة ، أن شخصاً آخر يستمتع بالسلطانة كل ليلة ؟ » فقالت الأولى : « ماذا تقولين ؟ وكيف كان هذا ؟ » فأجابت الثانية : « إنها تحضر إليه ، حينما يذهبان للراحة ، في فحان من الذهب ماءً عذبا (هكذا يظن) صافياً طاهراً ، من ينبوع سعري لا أدرى أين هو ، فإذا ما شرب منه نام نوما عميقاً . ويا له من تأثير رائع ! إن الرجل الطيب لا يساوره أدنى شك في براءتها ولا يخطر بباله أن هذا شرابٌ من شأنه أن يمكنها هي أثناء الليل من أن تنصرف إلى غزلياتها في أمان واطمئنان . »

كم تشبنت بشجاعتى آنذاك ! هذا أمرٌ لا أملك وصفه ولا أستطيع حتى الآن ؛ لأن السماء والأرض أطبقتا على قلبي ؛ وبدّاً أن كل كياني قد تمزق في أعماقه . ومع ذلك بقيت لدى القوة على حجب انفعالي القتال أمام أعين الغرباء ؛ فتظاهرت بأنني مستغرق في النوم العميق ، ولما أفقت من نومي تركت الفتاتين تعتقدان أنني لم أسمع شيئاً .

ولم أكد أشعر بأنني وحدي ، حتى توغلت في أعماق المرج ؛ وتبدت لي الطليعة بأسرها سوداء دامسة ، وانكسرت ركبتي وأنا أمشي ؛ فارتيمت عند جدول يجري بين الصخور ، ورحت أفكر وأنا في ذهول شديد . وأخيراً

صحت : غير ممكن ! مستحيل ! يا للعار ! يا للشناعة ! - ومع ذلك - حسناً إذن !
في الليل سأرى ماذا تفعل ، وحتى ذلك الحين لأتمالك نفسى .

وجاء الليل بطيئاً كسولا . وتمشيناً وحدنا . وكما كانت هى فاتنة ! وكما
تعلقت بها ! وأدركت كل قوة الحب فى عينيها ! ووجدتها مع كل نظرة أكثر
براءة وطهارة ! وتبددت كل شكوكى تحت تأثير حديثها العذب الرقيق ! إلى
حد أننى كدت أنسى ، حينما قدمت إلى الزجاجة الذهبية ، ما هممت عليه
لكنى استعدت رشدى ، وأفكرت ، ثم احتببت اللحظة التى كنت فيها عند
النافذة ، وتخلصت من الشراب دون أن تلاحظنى ، وبدا كأننى تناولته ، ثم
أعدت إليها الزجاجة ، ورددنا فى فراشنا .

ولم تكد الخائنة تعتقد أن النوم غلبنى حتى نهضت . وتلأ لأضواء القمر
من خلال وشيعة النافذة الذهبية فى قلب الغرفة . وألقت نظرة فاحصة على
وقالت : « نَمْ ، ولا تستيقظ أبداً ! » ووضعت على كتفها بيداً متمعجلة حراماً
خفيفاً ، ثم تسلت من هناك .

ولم تكد تمضى ، حتى نهضت أنا ، وكان خلية من الزنابير تلمسنى ،
وارتدبت قفطانى ، وأمسكت بسيفى ، وتسرقت الخطفى فى إثرها . وكانت قد
هرعت إلى الحديقة ، وتوغلت فيها ، وسورة الحب تدفعها من قدميها . وأما
أنا المسكين فقد تسلت وكأنى أمشى على جمرات متقدة ، وأقميت عند السياج
ولم أجسر إلا على النظر إليها لأشهد أين هى ، وكانت تختفى ، ثم تظهر ، إلا أن
غابت عن نظرى نهائياً . ففتشت عنها طويلاً بين الأوراق والخاراف ، والأبيك
والخائل ، والكهوف وعند الشلال ، وغابات الورد وفى كل مكان . هنالك
سمعت فى الظلمة صوت العندليب ، ولا يزال يرن فى نفسى حتى الآن ، وكان
مكتبة المهتدين الإسلامية
ينوح بصوت ممتوج ، يزداد نبرة وشعوراً ، ويتضاءل ناعماً مثيراً ! وهنالك

أحسست بضيق شديد ! ووددت أن أبكي ، لكن لم أستطع ، فقد كان قلبي معلقاً في صدرى كالحجر . ولم يمضِ وقت طويل ، حتى رن من بين الأيكة صوت السلطنة في أذني .

وبحذر تسللت حتى بلغت مقربة خمس عشرة خطوة منها ورأيت ، نعم رأيت — احزر ماذا أيها السلطان ؟ في خمسة — له ورد على العشب شاهدت الساقلة ، وهي تداعب أقبح العبيد السود . الذين ولدوا في جامبيا ، وتغazole وتبادلته الغرام ، وشاهدت هذا العبد الأسود وقد نسيت نفسها بين ذراعيه ؛ وشاهدته وهو يلعب بفدائرها ، ويتحسس ملاء صدرها ونهديها — ولم أر أكثر من ذلك ! لقد اختفى وجهها ، واختفى القمر بضوئه ؛ لكنني كنت أسمع ، مع ذلك ، خلال الليل الذي لا ينتهي ، النبرات العذبة لهذه الحورية الساحرة زيادة في الفكاهة بي والتعذيب .

وبدا وكأنه يعاتبها على أنها لا تحبه — باللفظاعة ! فقالت ، بصوت رقيق ، تقطعت له أحشائي ، : « أتقدر أن تقول هذا عن قلب يحترق من أجلك بنار دائمة ، قلب لا يعيش إلا من أجلك ، ولا يرى في الطبيعة كلها غيرك ، وإذا فارقك لا يعرف لحظة سرور واحدة — ولكنه يمتلئ بالنعيم حينما يلتقي بصدرك من جديد — أنت يا من ترن في كل أليافي ، أنت أحب إلي من كل ما في الدنيا — نعم ، أتقدر أن تقول هذا لتمرق هذا القلب بالشكاة والشكوك ؟ أيها الطاغية ، أى شيء لا أفعله من أجلك ؟ وماذا أستطيع أن أفعل أكثر من ذلك ؟ تكلم ، انطق ! تلتف يمينا وشمالا ، تر أن إرادتك قانون في نظري ! هل يجب أن ينهار هذا القصر الملكي كله أمام عينيك أنقاضا وأطلا لا فجأة بين قصف الرعود وتلؤلؤ البروق ؟ هل يجب على أن آمر القمر بأن يغير وجه الأرض وأن يضعك أنت وأنا ومعنا كل كنوز الملوك على قمة أطلس ؟ سر ، وأنت تعرف قوتي ! » .

هنالك لم أقو على الصبر والسكوت ؛ وكان على أن انفجر في مكاني ، أو أفلق رأس هذا الوحش الذي سرق مني هذا الكنز العظيم من الحب ، قلبها . وهياً لي فزعهما (ومن ذا الذي كان يظن أنني هنا ؟) الفرصة لأضرب ضربتي ؛ وفي الحال وقع الخائن برأسه المفلوق عند قدميها . وصحت بوحشية : « امهربي ، انقذي نفسك بسرعة من غضبتي ، ودعي هذا وحده يكفر عن كليكما ! » .

وألقت نظرة إلى ، أشاعت الهياج في كل أعضائي . ثم ارتمت يائسة عند مغازلها الذي يحتضر . وراحت تطلق الصرخات التي دوت في الروابي والأودية من حولنا ؛ وارتمت عليه مرة أخرى في سورة الحب ، وخبأت وجهه الميت في صدرها ، وضمته إلى قلبها في لفة وجزع ، وغسلته بسيل من فيض الدموع الحارة ، ونادته - (عبنا ! فهو لم يعد يسمعها) - بكل الأسماء العذبة الأليفة بينهما ، الأسماء التي انبثقت من شفاة الحب ، ولما أدركت أنه لا يسمعها ، واشتد هياجها في غدائرها ، وراحت تلطم وجهها وصدرها وتخدشهما ، وأقسمت قسماً اختبأ من هوله القمر في السحاب ، بأن تنتقم ممن سلبها هذه الحياة العريزة انتقاماً رهيباً يشبع رغبتها في النار !

كل هذا كان على أن أسمه وأراه ، ولم أستطع مغادرة المكان ؛ وبقيت مسحوراً ، لا أقوى على أن أحرك عضواً من أعضاء بدني . « أبعده عن نواظري » هكذا صرخت بغضب في وجه أشباح غير مرئية كانوا خدمها ، واحرسوه حتى المحاكاة ! » .

وفي الحال شمريت أن أيدياً خفية قد حملتني ومضت بي . وأمضيت بقية الليل أرقر بين جدران سجن مظلم . ولو استطاع امرؤ أن ينهي حياته بالأمان ، مكتبة المكتبة قد انتهت إلى حياتي بنفسى .

وفي اليوم التالي دعتنى من سجنى . فرأيتها وأنا فزع وقد تجللت هى بالسواد من أخمص القدم حتى الرأس . ونفذت نظرتها فى قلبى كوخز الإبر . وكان على أن أكرها ، ومع ذلك ! — فقد كان جمالها ساحراً قوياً وهى تقف أمامى ، فلم أتمالك نفسى من النظر إليها بإعجاب وافتتان . ولكن سورة الانتقام كانت تتقلب فى عينيها ، وفى حدودها تتقدح مرة مشوبة الأورار . وصاحت : « وأنت ، أنت قد مت ؟ مت فى سبيل حبي مودة أبدية ! وهنا ، هنا ، حيث الوهن يستبد بى ، أيقدر لشيء أن يحيا بعد وأن ينعم ؟ ينعم ، أيها الحبيب ، عند قبريك ويسخر من شقائى ؟ — كلا من حولى يجب ألا يكون غير الشقاء ! وأنت ، يا من يعود إليه السبب ، أيها الكريه البغيض ، عليك أن تنال الموت منى بالعذاب لا أن تتلقاه ! » —

وبينما قالت هذه الكلمات ، ضربت بمصاها السحرية على الأرض ثلاث مرات ، — وفجأة أحاطت الظلمة بالنهار ، وتزلزلات الأرض ، وأرعدت السماء ، وانطلقت النيران من الغيران الفاغرة ! وبقيت مذهولاً ، وتجمدت فرائصى ، ولما ثبت إلى وعي لم أسترده غير نصفى ، وباللهول ! ومن حولى خراب فى كل مكان ، ومدينتى الملسكية قد زالت ، مدينتى التى كانت تتنافس فى الظفر برضاها الجزر فى المحيطات والسفن القادمة من الشيطان النائية ، وقام مقامها بحيرة مائجة وتحول سكانها إلى سمك مختلف الألوان ، وكأنهم قطع من الثلج عديده : المسلمون بلون فضى ، واليهود بلون أصفر ، والنصارى بلون أزرق ، والكفار بلون أحمر . — يا لها من حادثة ! وباللهظ ! فى ساعات قليلة ! لقد تبدد كل شيء كأنه حلم من الأحلام ! .

ومع ذلك لم يكن هذا هو أسوأ ما فى محنتى ! لقد كان ينتظرنى ما هو أسوأ من الموت ، فى هذا القبر ، الذى كنت فيه مجرداً من كل عون ، أعانى الآلام

التي تفوق كل احتمال ؛ وطال العذاب ، بحيث كانت تعوزني الأرقام والذاكرة لحسابه ! وفي كل صباح — هل يتقد مثل هذا الفضب في مثل هذا الصدر النبيل ؟ — كانت تأتي الجلدى بقسوة بالغة حتى أدعى ، وحتى لا يقوى ذراعها بعد على الجلد . وعيناً كان صراخى يعلو حتى عنان السماء ، وعيناً كنت أستعطفها بالدموع ؛ لقد كان نواحى وزغراتى الخائرة مصدر إمتاع لسمعها المتمطش للانتقام ! »

وهنا نُجِّح صوت الملك ، وبكى كما تبكى الأطفال ، وبكى معه السلطان الطيب مر البكاء . ولما تعبنا من البكاء ، ارتحل السلطان وحلف في غضبه بحق رب الجيوش وأقسم بمغاطز الأيمان : أنه منذ هذه الساعة لن يتناول في فمه رطباً ولا يابساً ، ولن يرقد في سرير من الريش ، ولن يفسل وجهه ولن ينام مع امرأة ، ولن يتحول عن المكان حتى يقضى على نور حياة الساحرة ويطفئه ! وقال : « قل لى فقط أين يمكننى أن أعرّ عليها ، وفيما عدا ذلك فأنا له كف وقديرا »

« وحتى تغذى حقدها باستمرار صنعت لنفسها في غابة سوداء مقاماً حزيناً وسمته قصر العبرات . وهناك كان يرقد حبيبها — في شكل حزين ؛ لا يملك أن يموت ولا أن يعيش ، لأن قوة سحرها الجبار يمسك بالمسكين بين الحياة والموت باستمرار ، إنه يرقد ، دون أن يشع . بنفسه ، وعيناه مفتوحتان ، ولكنهما لا تبصران ، وقلبه في صدره لا يحس ، ولا يسمع دعاءها الحبيب من أجل زفرة أو نظرة تدل على أنه لا يزال يحبها ! وفي كل ساعة تأتى في الليل والنهار لتشهد ما إذا كان المصير القاسى قد تعطف عليه في محنته . وحين ترى أملها يتبدد باستمرار ، فإنها ترفع ذراعها إلى السماء وهي تجأ بالشكوى

فصاح السلطان . « يخيّل إلى أنك لا تزال تعطف عليها ؟ آه لم يكن ينقص غير هذا ! - أما هي فلا يمكن أن تفتنني ! وداعاً إذن إلى حين ، أيها الشاه الطيب ، وستسمع عني بعد قليل ! » .

وعبثاً صاح عليه الملك . فقال . « لا بد أن نضع لهذا الأمر حداً . ووثب في الزورق وجلس فيه ومضى به ، وبعد حين وجد عند نهاية الحديقة الغابة السوداء ، ووجد في الغابة قصر العبرات بكل ملحقاته تضيؤه شموع من الشمع الأصفر ، ووجد السيدة ضائعة في آلام غرامها بعبيدها الأسود . هنالك أسرع بسيفه (دون أن تفتنه نهودها ولا شعورها التي تشبه السكتان ولا عيونها التي تتلألأ كضوء القمر ، كما فتنت زوجها المغفل الرقيق) ، وانقض عليها كالصاعقة وقبل أن تتلفت ، بل في لحظة واحدة دوى السيف في أذنيها وأغلق بضربة واحدة عيون العبد الأسود وحببته .

وعاد سلطاننا ظافراً ، وبين يديه رأسها ، وهو واثق أنه أحسن صنفاً ، وأن موت الساحرة سيضع حداً لكل شيء ، ولم يساوره أي وسواس ، حتى وصل إلى القبة وصاح : « افرح ، يا أخي ! » ورفع الرأسين إلى أعلى ، وقال : « لقد صرنا في أمان ، وهامها الرأسان ! » .

لكن تصور دهشته حين رأى أن الشاه ، بدلا من أن يقابله بالسرور والفرح وعرفان الجليل ، قابله بالصراخ ، وكأن كل شيء قد ضاع الآن ، وسقط مفضياً عليه ، وصاح غاضباً : « كلما كان أطول ، كان أحسن » ؛ « ماذا أصاب صائد الفئران ؟ أليس الأمر على ما رام ؟ » - سابقى بالبيت مدة أخرى إلا أن الشيطان يتدخل من جديد في الحب والسحر ، وأرجو من أجل أن تأتي لي بالسماك والبحيرة وهذا الفتى المسحوق بكبته المرمرية السوداء ! بحق سيفي ! إن طفلا في المهد ليحدث لي من المضايقة أقل من هذا العظيم - الأوشنقي ! » .

وكان الشاه الطيب قد ثاب إلى رشدته ، وبدأ يندب ويشكو : « الآن امتلاً كأس الشقاء ؛ لقد نسيت الأهم ! ماذا تفيدني الرأسان ؟ سأبقى من المرمر إلى الأبد ! والبحيرة تبقى بحيرة ، والسماك سمكا ، ولن يفيد أوجندي ولا فتغر لوشي ؟ بل للسكة هي وحدها التي تملك القدرة ! ولكنها هاهو ذى ماتت آه ، إن شحوبها يسلبني آخر بريق في آمالي ومن يدري ؟ - لم يكن لها قلب من حجر ، فلعلها أن يرق قلبها . لكنها الآن فارقتنا ومضت إلى الأبد بسبب اندفاعك المتأجج ! ماذا يفيدني عونك الآن ؟ سأبقى الآن كما أنا ؟ » .

والسلطان ، الذى أثار سمرارته كل هذا التشكى ، وجد أنه ليس لديه أى مثير ليقوله جواباً عن كلامه . وقال : « يا أخى ، إنك تثير إشفاقى ! لقد حسبت أننى أنيت فعلاً رائعاً ! كانت نيتى حسنة ؛ لكن يبدو أنه ليس لك صديق فى السماء ! والخارج ليس من شأنى . لكن ألا توجد وسيلة فى الدنيا ؟ » .

« أبعد عن ناظرى الرأسين أولاً » ، بهذا أجاب الشاه . بودى أن أبوح إليك بسر ضعفى ، وأقرر لك أنى لا أستطيع فى هذه الساعة ، أن أبصر أمامى أجمل الخلوقات . واأسفاه ! تفيدنى كل رموس العالم ؟ - الرأس الوحيد الذى يمكن أن يعيننى قد مضى ! » .

— « ماذا تقصد بهذا ؟ أى رأس ؟ »

فقال الساذج الطيب : « اسمع سرّاً ! منذ أزمان قديمة يوجد فى كنزى رأس حمار ! » .

فصاح الأول . « رأس حمار ؟ آه ! آه يا أخى عظيم أو شنتى ، أقسم بحياتى مكتبة الملك حسين الإسلامية ، لحسبت أنك تخرف ! رأس حمار فى كنز ؟ » .
(م ٩ - دور العرب)

« نعم ، الأمر هكذا ، رأس حمار في مثل هذا المكان لا بد أنه له شأنًا عظيمًا وإلا لما وضع في كنز ! »

« سامحني ، إنى أشاهد الآن حماقتي يا أخى ، ففضل وأشرح ماذا تعنى ! » .

« إن الجحمة (وأقول باختصار) موضوع منذ أزمان بعيدة جداً في صندوق من البلور ، ومزدانة بالأحجار الكريمة ، وبجوارها كتاب كبير مجلد بالذهب ، ومزوق أجمل تزويق ، وقد كتب بلغة عتيقة جداً ، إلى حد أنه لا أحد في البلاد كلها يفهم كلمة واحدة منها . وفي هذا الكتاب وصف كل شيء بعناية ، من أين ولماذا ومتى وكيف جاءت الجحمة إلى كنزنا هذا ، وبالجملة سيرة حياتها كلها ، مع صور عديدة رسمت فيها أعمالها على أرضية من الذهب ، وبألوان زاهية جميلة متعددة ، ولأن مصير بيتنا معلق بهذه الجحمة (كما تقول أسطورة قديمة) فإنك تستطيع أن تتصور كم كانت رأس الحمار عظيمة ونبيلة ، بل وأستطيع أن أقول مقدسة عند الشعب . ولأعبر عن الأمر كله بجملة واحدة أقول : لقد حمل الرأس في السنة السابعة على عربة مزينة بالأزهار والأكاليل خلال المدينة والبلاد ، وكان كل الشعب يلهث وراءها ، ويعتقد أنه سعيد وراض بعد هذا المشهد .

قد تسألنى : وما هى قوته السرية ؟ دعى إذن أقول لك : إن له خاصية أنه بمجرد حضوره بنحل كل انسحار من أى نوع ، وكل الأرواح والخبيثات وكل نار ونور يدخل فى جسده ، ويخضع للثقل ، كل ذلك يقف أمام هذا الرأس ولا يملك أن يفعل شيئاً .

وبعد كل هذا الذى عرفته الآن تستطيع أن تحزر الباقي . والملسكة ، وكانت تعرف ذلك ، رأت أن تسرق هذه التحفة حتى تستطيع أن تنضم إلى

الرهيب . وقد فعلت ذلك - كما عرفت فيما بعد - (وهل كان بوسعى أن أظن بها القيام بمثل هذا الفعل الفظيع ؟) ولما كانت قوة الطبيعة ولا كلمات السحر غير قادرة على تحطيم هذه الجمجمة ، فإنها ألقت بها في البحر : وهكذا ترقد حتى هذه اللحظة كل آمالي في قاع البحر ! »

فصاح السلطان : « هذا فعل شرير ، فالبحر عميق ، واصطياد رأس حمار من أعماقه ليس أسراً يقدر عليه أحد ، لكن قبل أن نفقد الشجاعة ، يخلق بنا أن نجرب كل ما نستطيع . ولهذا أصدر أمرى في الحال بالبحث في كل الشواطئ وكل البحيرات والأنهار والبرك في نيسابور - عن رأس الحمار . وفي تلك الأثناء تبقى أنت مسحوراً ، وحتى لا تشعر بالملال قبل أن يأتى الفرج ، سأبعث إليك اليوم بالوصيفات والهاشية التى فى قصرى وهم حشد كبير ، وعليهم حتى أعود ، أن يسلوك بالألعاب السحرية والغناء والرقص كما يجب . »

وشاه الجزائر السود النيل شرع فى التخليط والتحقق على عادته ، وانفصل عن صديقه عن غير رضا ، لكن لما لم يكن ثم وسيلة أخرى ، فإنه ترك المقادير تجرى فى أعتنتها ، وتوقف عن البكاء .

ولم يكد السلطان يعود إلى بيته ، حتى أصدرت الأوامر إلى جميع أنحاء المملكة . وهز الناس آذانهم : وأفكر كثير من العقلاء قائلين : « ماذا يهمنى من رأس الحمار ؟ نخبيل إلينا أن السلطان فقد رأسه هو الآخر ! »

بيد أن الصياد العجوز تذكر فى الحال الجمجمة العارية التى وقعت فى شبكته منذ وقت قصير . وأفكر : آه ، ياليتها هى المقصودة ! هنالك أكون أسعد الناس ! وأسرع لهيفاً نحو البحر ، وبحث عن الجمجمة باهتمام بالغ ، تلك الجمجمة مكتبة التى تهتطين إلى الغلبة مرة أخرى ، وعثر عليها ، مغطاة بالطين ، فى نفس الموضع

القديم مغروزة في الرمل . وبالاختصار يا أصدقائي - (لأن الوقت من ذهب !) تبين بعد وقت قصير أن جمجمة الحمار هذه هي نفس الجمجمة العجيبة المقصودة .

فأسرع السلطان والصيد ، إشاركا الشاه هذه الفرحة ، ولم يسكد الشاه يامس الجمجمة حتى زال عنه المرمر ، وعادت عاصمة الملك إلى سابق عهدها ، ولم يعد هناك أية بحيرة تراها العين ، وعاد السمك مواطنين ، وعادت الطرقات تعج بالحركة في نور الشمس وضوء القمر ، وهم لم ينسوا نزهاتهم القديمة ، وعانوا الكثير وطعموا القليل ، وراحوا يبنون في الليل والنهار قصورا بوهيمية عديدة تصاعد إلى السماء ، وكانوا يودون أن تكون أحسن ، وأفكروا دائماً ولكنهم لم يجدوا : وبالجملة ، عاد كل شيء إلى سالف عهده .

* * *

ومن هنا يتبين ماذا فعل فيلند بقصص « ألف ليلة وليلة » . لقد أخذ الحادثة بتفاصيلها الحركية ، ولكنه أودع فيها معاني اجتماعية وسياسية استهدف منها إلى النقد والتهكم . كذلك أشاع فيها جواً من الفكاهة اللاذعة . ويستطيع المرء أن يقبّل المعاني الرئيسية التي بينها فيلند في سائر كتبه وقصصه وقصائده ومقالاته . لقد سعى فيلند إلى تنشئة الإنسان ليصير إنساناً حقاً ، وتنشئة الفرد ليكون مواطناً في الدولة ، وتنشئة المواطن في الدولة ليكون مواطناً في العالم وبالجملة ليلبغ مرتبة الإنسان الجديرة بمكانة الإنسان ، ولقد رأى أن واجب الإنسان هو أن يعمل للانسانية كلها ، وبالتالي أن يقضى على أسباب التنافر بين الشعوب والدول ، حتى تقوم العلاقات بينها على أساس احترام الانسانية فيها جميعاً على نفس المستوى . ومن هنا نراه يصب جام غضبه على ما اعتبره في

سنة ١٧٩٨ في « محاورات بين أربعة عيون » باسم : « البقايا الشائنة للبربرية العتيقة ، والكراهية القومية آكلة لحوم البشر ، وللعنف المسبق الباقي الذي يزعم أن سعادة الغير تضر بنا ، والمماحكات الوضيعة والمناورات الدينية المتسولة التي كانت تسمى قديماً باسم « السياسة » ، وهي أمور ينبغي ألا تخدع أحداً بعد اليوم » .

لقد كان فيلند من أعلام نزعة التنوير الألمانية في القرن الثامن عشر، وكان أكثرهم اهتماماً بالسياسة ، وبالوضع السياسي للإنسان . ولقد قال : « إن التنوير الحق العميق لمقل الإنسان لا يمكن أن يتحقق إلاً بازدياد النور على نحو بطيء شبه غير مشعور به وعلى درجات . لكن انتشار التنوير رغم ذلك لا يمكن أن يتم بين الناس أو على الأقل بين الجزء الأكبر من الإنسانية ، لأن الوسائل لذلك محدودة ، وهي موضوعة في أيدي عدد قليل من الناس ، وتتوقف إلى حد كبير على الصدفة ، وعلى ماهو أسوأ من الصدفة ألا وهو هوى أصحاب السلطان ، والغالبية العظمى منهم قد صمموا فيما يبدو على ألا يجعلوا النور ينتشر من حولهم » محاورات بين أربعة عيون » ، ص ٣٣ ، مؤلفات فليند ج ٤٢ نشرة جروبر ، ليبسك سنة ١٨١٨ ومايتلواها) .

وكان يدعو إلى تحرير الإنسانية من كل نوع من أنواع العبودية ، ومن المعاني والأحكام المسبقة والأهواء والخرافات والإستبداد والطغيان . ودعا إلى ضمان تحقيق كرامة الإنسان ، وذلك بالتوحيد بين الواجبات والحقوق . ولهذا قرر حقوق الإنسان الأساسية على النحو التالي :

١ -- كل الناس إخوة ، ولهم بطبعهم حاجات متساوية ، وحقوق متساوية

وواجبات متساوية .

مكتبة المهتدين الإسلامية
٢ -- الحقوق الأساسية للإنسان لا يمكن أن تضع بالصدفة ولا القول

ولا التعاقد ولا التنازل ولا التقادم ، بل يمكن فقط أن تضيق بالطبيعة الإنسانية ومن المؤكد أنه لا توجد أسباب ضرورية ولا عرضية تسمح بحرمان الإنسان من واجباته بأى حال من الأحوال .

٣ — كل إنسان مدين للآخر بما عسى أن يتوقعه منه في نفس الظروف .

٤ — لا يحق لإنسان أن يستعبد إنساناً آخر .

٥ — القوة والسلطان لا يعطيان أى حق في هضم حق الضعيف ، بل يلزمان أصحابهما بالواجب الضروري عليهم لحماية الضعيف .

٦ — كى يكون للمرء الحق في تلقى العون والمطف والإحسان من أى إنسان آخر فإنه لا يحتاج إلى أى لقب غير كونه إنساناً^(١) .

٢ — « شاه لولو أو الحق الإلهى لصاحب السلطان »

وهذا يقضى بنا إلى الحديث عن القصيدة الأخرى : « شاه لولو أو الحق الإلهى لصاحب السلطان : حكاية شرقية » المأخوذة عن حكاية دوبان في « ألف ليلة وليلة » . فإنها تبدأ بعرض مشكلة الحكم فتقول : « لابد من حكم الإنسانية العزيرة — هذا أمر يتفق عليه الجميع ، ولا شك فيه ! لكن — بأى حق وقانون ؟ ومن الذى يحكم ؟ في هذين المشكلتين نرى الناس يختلفون ، وفي عصر الوثنية العمياء (حين كان كراتور وخورسوفوس بعضلان في أمر ما هو حق وفقاً لقوانين خالدة) وجد ابن فيليفوس الماكر أن من الممكن اختصار الطريق بقطع العقدة الغوردية .

وفي المادة كان الناس يصنعون فوروس وقيصر ومترداس

(١) راجع مؤلفات فيلند > ٣٤٥ من ٦٨ وما يتلوها ، وقارن كتاب هانز فون فوروس : <http://www.al-maktabah.com>

« فكرة الإنسانية عند فيلند » ص ٢١٢ — ٢١٣ ، هبورج سنة ١٩٤٩ .

وجنكيز خان وكثيرين غيرهم لانود ذكركم: « أن يسيطروا بأسرع ما يستطيع »
ثم يأتي القانون والحق بعد ذلك قدر الإمكان : فهذه حذقات يستمتع بها
المتفقهون من الفقهاء ، ولتفكرها لهم عن طيب خاطر . « والحق الإلهي » ،
يا سادتي الأعزاء ، ثابت راسخ كما تعلمون ، وأرسخ من جبل القوقاز : ليأمر
من يملك الأمر ، وليطعم من لا حيلة له غير الطاعة ، وليعب كل إنسان بما
تبقى له ، — وليس في الإمكان أبدع مما كان والله في كل شيء يفعل الأفضل .
قد تقولون : « نعم ، لكن هل يخلق أن يتولى زمام الحكم وعنان المصير
مجنون ، أو طفل ، أو رجل مثل نبيرون أو كاليجولا أو الأجبال ؟ » — ولم
لا ؟ ألا يسيطر الإعصار أحيانا ويثير الإضطراب في العالم الجميل ويسحقه
سحقا ، وبضربة واحدة يلقي بأعظم القصور طعمة للنيران ، ويحطم السدود
والجسور ، ويفرق الكثير من الأماكن الجميلة ، ويذهب بالصغير والكبير ،
ويبدد الشواطئ ، ويقضى على الغابات ؟ وكل هذا لاشك فيه — وبالحق
الإلهي ، يا سادتي الأعزاء ! الأمر واضح وضوح الشمس . وهكذا سيحكم
العالم ، وسلسلة طويلة من الأقبسة المنطقية لا تجعل الأمر أكثر ولا أقل صدقا .
الآن لديكم شمس مشرقة وأيام دافئة جميلة ، كما تهوون . لكن لو زادت الحرارة
درجتين لصار إشراق الشمس عذابا ، كما كان المطر منذ قليل وكنتم تتألمون
هطوله الغزير . ومن الصعب العدل معكم باستمرار . لكن العالم — وهو يدور
دورته باستمرار دون اكتراث ، ومن استوى على العرش في وسطه غير منظور
وعنده علم عظيم بالكل ، يحكمه حسب طريقته . »

ويستمر فيلند على هذا النحو من التهمك بالحكم ، وبالطاعة ، ومن يحيطون
بهم من التملقين ، وما يثبت لهم في ديوان الشهرة وأسفار المجد من أمور لم
يكن لهم شأن بها ، والأهم من ذلك ، تنسب إليهم بالزور وبالبهتان . ويختم الاستهلال

بأن يضرب مثلاً على هذا بما وقع لشاه لولو ، الذى كان أكبر أولاد السماء ، وعم (أو خال) الشمس والقمر ، والسيد فى البروج ، وابن عم الدب الأكبر ، والمتحكم فى الرياح والجواء ، الخ ... وقد كان حاكماً على ششيان الكبرى ، وترجع على دست المُلْك يحيط به الأمراء والوزراء ، ويحفّ بعرشه العبيد ، وهو فى قصره الفخم ذى الأبهاء العظيمة ، وطوائف من المادحين تحيط به إطراءً لمجده وجلال سلطانه ، وفى وسط هذا النعيم والمجد والسلطان أصابه البرص من رأسه حتى قدميه ، وعجز الأطباء والحكماء عن علاجه ، بعد أن استنفذوا كل العقاقير التى لم يعرفها جالينوس ولا كلسوس . وتصادف ، لما كان لولو فى أسوأ أحوال مرضه ، أن وصل رجل غريب من بلاد غربية ، رجل جاد يبدو عليه أنه جاهل لا يعرف أن يبدأ أكثر من خمسة وسمع بمرض السلطان . فأغلق على نفسه غرفته ، ثم خرج منها وطلب أن يقاد إلى قصر السلطان . ثم بدأ حكاية الطبيب الغريب مع الشاه لولو على نحو مشابه لما ورد فى « حكاية الملك يونان والحكيم دوبان » فى « ألف ليلة وليلة » (ص ١٦ — ٢٣ ، طبعة صبيح) . ولكنه عالج المادة الواردة فى هذه الحكاية بنفس الطريقة من التلميحات والتهمك بالحكم ونظامه ، والطغيان وما يفضى إليه ، على نحو مشابه لما رأيناه فى « حكاية الشتاء » ولا حاجه بنا هنا إلى ترجمتها حرفياً كما فعلنا مع القصيدة الأولى ، لأننا نريد تقديم نموذج للاستشهاد ، لا للاستقصاء .

* * *

أما عن أساطير الجن والعفاريت عند فيلند فقد كتب ك . أتو ماير بحثاً طويلاً فى مجلة الأدب (ص ٣٧٤ — ٤٠٨ ، ٤٩٧ — ٥٣٣) .

الشرقية . فن قصص « ألف يوم ويوم » أخذ قصة « أدبس وضاحي »
(شوفان > ٥ ص ١٧) وقصة « الشمعدان الحديدي » (شوفان ، > •
ص ١٠) ، بينما أخذ قصة « هن وجلبنك » من أسطورة تركية .

كذلك قصته المشهورة « أوبرون » فيها ملامح عربية ، نذكر منها على
الخصوص أسطورة الشجرة المسحورة التي نجرّد أصلها العربي عند
ابن الجوزي .

ابن خلدون

ونظرية العمل والقيمة

أوبن ماركس وابن خلدون

من الأفكار الأصلية التي عرضها ابن خلدون في «مقدمته» نظريته في العمل والقيمة، فهو فيها يقترب كثيراً من نظرية ماركس التي تردّ القيمة إلى العمل المبذول في إنتاج السلعة.

فقد عقد ابن خلدون فصلاً ممتازاً «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما، وإن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية». فبيّن افتقار الإنسان إلى العمل لإنتاج السلع التي تشبع حاجات نفسه إما مباشرة باستهلاكها والإنتفاع المباشر بها، وإما بالمعاوضة عنها بما أنتجه الآخرون مما هو في حاجة إليه. إذ لا سبيل إلى تحصيل ما أنتجه الغير إلا بإعطائه بدلاً عنه. ولهذا يقول: «أيدى البَشَر منتشرة فهي مشتركة في ذلك (أعني في إنتاج السلع) وما حصلت عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعموض. فالإنسان متى أقدر على نفسه وتجاوز دور الضعف سعى في إقتناء المكاسب بنفق ما أتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها».

ويعمى ابن خلدون في بيان نظريته فيقول تماماً كما يقول ماركس إن قيمة العمل إنما تقاس بكميته، فيقرر بصريح العبارة: «وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرُها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلاّ إن العمل فيهما (أى في النجارة والحياكة) أكثر، فقيمتُهُ أكثر»: وعلى هذا فإن العبرة

في تقويم سلسلـع الإنتاج هي بكـمية العمل التي بذلت لتحصيلها . ذلك أن العمل المبذول في صناعة قطع الأثاث أكبر من العمل الذي بذل في قطع الأشجار ، والعمل المبذول في النسيج أكبر منه في الغزل ؛ ولهذا يجب أن يجري تقويم كل نوع منهما وفقاً لذلك ، فيكون الأول أعلى من الثاني / لكن يلاحظ أن ابن خلدون هنا قد اقتصر على ضرب المثل بصناعات متكاملة حتى يسهل عليه التخلص من الإعتراض الذي يثار دائماً ضد نظرية القيمة بحسب العمل ، وهو: كيف تقوم السلع المتباينة وليس ثم أساس مشترك لتقدير العمل بينها ؟ وهذا يرى ابن خلدون بعيداً عن التفكير في مواجهة كل الإعتراضات المشهورة على هذه النظرية . وأهمها أولاً أنه قد يحدث مراراً أن يكون ثم قيمة حيث لا عمل أصلاً ، مثل اكتشاف نبع أو بئر بترو ل أو عروق معدن بالصدفة لا بالبحث والتنقيب . وثانياً أننا لو قارنا بين عمل نحات وعمل قاطع أحجار ، لوجدنا أن الأول ينتج في ساعتين ما لا ينتجـه الآخر في عشرات الساعات من حيث قيمة الناتج . وثالثاً دعوى أن التبادل تكافؤ ، وهذا باطل لأن استبدال عشرة قناطر من القطن مقابل ثلاثة ليس فيه تكافؤ ، بل يتوقف الأمر على المنفعة بالنسبة إلى المتقاضين . ورابعاً نرى هذه النظرية تغفل التمييز بين نوعين من الخيرات : نوع لا يدخله عمل إنساني . ونوع آخر يقوم به العمل الإنساني ، وكلاهما ذو قيمة . فالأحراش ومساقط المياه والينابيع وما إليها لا يدخلها عمل إنساني ، ومع ذلك فلها كل قيمتها .

على أن ابن خلدون - وهذا من حصافته ولودعيته - أدرك هذا الإعتراض الأخير فبدأ كلامه بالتمييز بين كلا النوعين من الخيرات ، ولم يتجاهله كما صنع ماركس . فقال ابن خلدون : « وقد يحصل له ذلك (أي المنافع) بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله ، إلا أنها أينما تكون معينة ولا بد من سعيه ^{مكتبة المهتدين الإسلامية} منها » (ص ١٨٦) - ومعنى هذا أنه يرى أن الخيرات الخالية من العمل

الإنسانى ليست إلّا وسائل مساعدة ولا تكفى بنفسها لسدّ حاجة الإنسان وهذا ما لوحظ فعلاً فى الرد على الإعتراض الرابع . فإن الأحرار ومساقط المياه ومواطن المعادن لا تقوم لنفسها بإعطاء السلع الصالحة للاستهلاك ، بل لابد من إقامة المنشآت واستخدام الآلات وبذل الجهود البشرية والآلية لتقطيع الأشجار وتحويلها إلى أخشاب صالحة بعد ذلك لصناعة الأثاث والبناء . بالنسبة إلى الأحرار ؛ ولا بد من المنشآت والآلات والجهود البشرية والآلية لاستغلال مساقط المياه باستنباط الكهرباء منها وتوزيعها بعد ذلك للارتفاع منها فى التحريك والإنارة وما إلى ذلك ... وهكذا يصدق ملاحظه ابن خلدون من أن النوع الأول من السلع وهو الذى يبدو فى الظاهر خالياً من العمل يتضمن فى الواقع عملاً ضخماً من أجل أن يكون كفيلاً بأشباع الحاجات الإنسانية . ولهذا يقول ابن خلدون مشيراً إلى هذا المعنى : « وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة فى الكثير منها فتُجعل له حصّة من القيمة - عظمت أو صغرت ؛ وقد تخفى ملاحظة العمل كما فى أسعار الأقوات بين الناس ، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظٌ فى أسعار الحبوب ... لكنه خفىّ فى الأقطار التى علاج الفلح فيها ومؤنثته يسيرة فلا يشعر به إلّا القليل من الفلّح . »

ولهذا يختم ابن خلدون بحثه هنا بعبارة حاسمة فيها بصوغ نظريته كلها وهى « أن المقادير والمكتسبات كلها ، أو أكثرها ، إنما هى قيم الأعمال الإنسانية » ويلاحظ هنا تحفظه حين قال : « أو أكثرها » - فهو لم يندفع اندفاع ماركس الذى ردّ كل قيمة إلى العمل ولم يراعِ الفوارق والأحوال الاستثنائية .

ويلجأ ابن خلدون فى تأكيد معنى استمداد القيمة من العمل عدة مرات

طوال هذا الفصل والفصل الذى يليه « فى وجوه المعاش وأصنافه »

فيقرر أن « مايفيده الإنسان ويقتنيه من الممتلكات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله ، وهو القصد بال تقنية ، إذ ليس هناك إلا العمل » .

ويرتفع في تمجيد العمل إلى حدّ يجعله وحده مصدراً لكل قيمة وإنتاج فيقول : « لابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب و ممتوّل ، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع — فظاهرٌ ؛ وإن كان مقتى ، من الحيوان والنبات والمعدن ، فلا بُدّ فيه من العمل الإنساني .. وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع » وليس ثمّ أصرح من هذا في توكيد ضرورة العمل الإنساني .. ولهذا نراه أيضاً في الفصل الذي عقده بعنوان « أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي » يقرر أن على كل إنسان أن يباشر حاجاته بنفسه وألاّ يدع للغير مهمّة العمل ويكتفى هو بالربع ، وهو ما يلجأ إليه بعض المترفين . قال ابن خلدون « إن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته ، أو يكون عاجزاً عنها لما ربي عليه من خلق التفسّم والترف ، فيتخذ من يتولى ذلك له ، ويقطعه عليه أجراً من ماله . وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان » .

وإذن فابن خلدون يرى أن ترفع بعض الناس عن مباشرة الأعمال وترك ذلك لمن يستأجرهم الإنسان لذلك ويقطعهم عليه أجراً من ماله — يرى أن هذا ليس من الرجولية الطبيعية للإنسان ، بل الطبيعة تقتضي من الإنسان أن يباشر استثمار أمواله وتوفير حاجاته ، وهذا لا يكون إلا بالعمل المباشر استثمار المال وتحصيل الحاجات والضرورات ، فالكسب ، كما يقول في الفصل الخاص بالكسب ، إنما يمكن بالسمي في الإقتناء والقصد إلى التحصيل . « فلا بُدّ في الرزق من سعي وعمل » .

ولهذا نراه يستبعد الوسائل الأخرى في تحصيل المعاش ، أغنى كل وسيلة لاتبنى على عمل ، لأنها وسائل غير طبيعية ، فيعقد فصلاً خاصاً يبين فيه « أن مكتبة المعاشين بالله فأن والكنوز ليس بمعاش طبيعي » ، فضلاً عن أنه

دَوْرُ الْعَرَبِ فِي تَكْوِينِ التَّرَاثِ الْيُونَانِيِّ

سيبدو عنوان هذا البحث غريباً كل الغرابة . فكيف يسهم العرب في تكوين التراث اليوناني ، والحضارة اليونانية أسبق من الحضارة العربية بعدة قرون ؟

يبد أن هذه هي الحقيقة التي وصلت إليها بعد أن توفرت على دراسة التراث اليوناني في الحضارة العربية . إذ عثرت — بين كنوز المخطوطات العربية الدفينة — على نصوص وفيرة بالغة الأهمية نسبت إلى أعلام الفكر اليوناني . بعضها لم نثر على أي أثر له فيما نقل إلينا من أخبار عن التراث اليوناني ، وبعضها الآخر نعلم بوجوده ، لكنه فقد أصله اليوناني ولم يبق منه إلا ترجمته العربية . والنوع الأول منه ما هو منتحل قطعاً ، ومنه ما لعل له أصولاً يونانية حقيقية ولكن سيان أن يكون منتحلاً وأن يكون صحيح النسبة إلى أصحابه لأن المنتحل والصحيح كليهما من هذا التراث نفسه يدخل عنصراً جوهرياً في تركيبه فنحن نعلم مثلاً أن شطراً كبيراً جداً من الشعر الجاهلي منتحل . لكن من ذا الذي يستطيع أن يتصور تراث العرب في الشعر بغير هذا الشعر الجاهلي المنتحل ؟ ! إننا لو أسقطناه لأسقطنا من الشعر العربي أروع ما فيه ، بل نماذجه العليا . بل إن بعض الكتب المقدسة قد أثبت النقد التاريخي الفيلولوجي أنها منحولة . لكن ما قيمة هذا فيما يتصل بالتراث الديني الذي تدخل هذه الكتب المنحولة في تكوينه ؟ لقد بقيت ، وستظل عنصراً جوهرياً ومقوماً

(م ١٠ - دور العرب)

مكتبة المهتدين الإسلامية

في جميع الأحوال إلا النادر جداً لا يؤدي إلى شيء ، ولهذا لم يحصل الذين سلكوا هذا السبيل « إلا على الخيبة في جميع مساعيهم ... فيحتاج من وقع له شيء من هذا الوسواس وابتلى به أن يتعوذ بالله من العجز والكسل في طلب معاشه . . . ويتصرف عن طريق الشيطان ووسواسه ولا يشغل نفسه بالمحالات » (ص ١٩٠) .

وهكذا نرى في نظرية ابن خلدون في العمل والقيمة المستمدة من العمل أصالة عميقة سبق بها ماركس بخمسة قرون وأجاب مقدماً على بعض ماوجه إلى نظرية ماركس في القيمة بحسب العمل من إعتراضات ، وكشفت عن جانب رائع من عبقرية هذا المفكر العربي الفذ الذي تحتفل بترائه العلمى هذه الأيام .

العربُ والتراث اليوناني

أساسياً للدين الذي تبشر به والحياة الروحية التي تقوم عليها، وللحساسية الدينية لأبناء الملة التي تدين بها.

كذلك الأمر بالنسبة إلى ما لدينا في التراث العربي اليوناني مما لم تستطع المصادر اليونانية حتى الآن أن ترده إلى أصوله وأصحابه . إنه في الواقع قسم جوهرى ضخم في بناء هذا التراث اليوناني العام .

نعم ! إن الأسطورة والواقع التاريخي يتعاونان معاً في تكوين النسيج الحى للتراث الإنسانى .

فلننظر الآن في التراث اليوناني العربي . ولنبدأ بالقسم الأول منه وهو ما نعلم علم اليقين أنه كان موجوداً ثم فقد أصله اليونانى ، ولم تبق إلا ترجمته العربية . وسأقتصر خصوصاً على ما قت أنا شخصياً بتحقيقه ونشره .

وأول نص في هذا الباب هو حجج الفيلسوف الأفلاطونى المحدث أبرقلس في قدم العالم . وكان أبرقلس علماً من أعلام الأفلاطونية المحدثة يأتى في المسكنة تالياً مباشرة لرأس هذه المدرسة وهو أفلوطين . وهذه الحجج سيكون لها أثر ضخم في الفلسفة الإسلامية والمسيحية على السواء ، لأنها تصور مذهب الفلاسفة في القول بأن العالم قديم . ولأن هذا رأى قد يتعارض مع ظاهر الدين فيما يتصل بفكرة الخلق فقد قام بالرد عليها يحي النحوى في كتاب ضخم ، بقى لنا في مخطوط وحيد ولكنه ناقص الأول . وقد فقد الأصل اليونانى لحجج أبرقلس ، ولم تمكن استعادتها إلا باستخلاصها من رد يحي النحوى هذا . كان رد يحي النحوى ناقص الأول ، إذ ضاعت منه الحجة الأولى .

لكننا استطعنا العثور على ترجمة عربية لنص حجج أبرقلس نفسها في مخطوطة فريدة بال مكتبة الظاهرية بدمشق (رقم ٤٨٧١ عام) . وبهذا استرددنا هذا النص اليونانى المفقود ، خصوصاً وأن الحجة الأولى قد فقدت أيضاً .

النحوى وضاعت نهائيا فيما كان يُظنَّ قبل اكتشافنا لهذه الترجمة العربية.
نكره^١ فإذا عرفنا الأهمية البالغة لحجج أرقلس هذه ، أفليس هذا فضلا عظيمًا
للعرب على التراث اليونانى أن صانوا من الضياع هذا النص الفريد الثمين ؟
يأضف إلى هذا أن هذه الترجمة العربية ترجمة دقيقة ممتازة ، لأننا قارناها
بالنص اليونانى لسائر الحجج ، فيما عدا الأولى التى لا توجد لافى هذه الترجمة
العربية ، فوجدناها مطابقة للأصل فيما عدا بعض تعديلات^(١) اقتضاها
الوسط الذى عملت له هذه الترجمة . ولهذا كانت لها أهميتها أيضا فى تحقيق
النص اليونانى نفسه ، لأنها ترجع إلى مخطوط أقدم من المخطوط^(٢) الباقى لنا
من رديحى النحوى . ولهذا أمكن تكملة المناقص فى هذا المخطوط وفقا لما
ورد فى الترجمة العربية .

وهذا الباب واسع لم يستفد منه الباقون بعد ، وهو الاستعانة بالترجمات
العربية للمؤلفات اليونانية فى تحقيق النصوص اليونانية ، لأنه بابٌ ظل مغلقا
أمام المشتغلين بالدراسات اليونانية من الأوروبيين . وقد أصبح المجال الآن
مفتوحا أمام الباحثين بعد أن نشرنا شطراً كبيراً من هذه المؤلفات ، خصوصا
ما يتصل بأرسطو والاسكندر الأفروديسى وأفلوطين ، وهى مائة ثلاثة تضاف
إلى مآثر التراث اليونانى العربى ، ويمتد فضلها إلى مئات من المؤلفات اليونانية
خصوصا العلمية منها : فى الطب ، والفلك ، والرياضيات ، والهندسة .

* * *

(١) راجع البحث الذى كتبناه فى Mélanges Massignon ١ ، دمشق

سنة ١٩٥٦ .

(٢) فى النسخة برقم ٢٠٥٨ Marcianus Esraccus (وعنه أخذ المخطوطات :

مكتبة المعهد الدينى بالاسكندرية ٢ والاسكوريال برقم 111، 19 Z)

والأثر الثانى الذى يدخل فى هذا الباب أيضا طائفة من المقالات نسبت إلى الاسكندر الأفروديسى، نشرنا عشرًا منها فى كتابنا «أرسطو عند العرب» وقد تبين^(١) أن الثانية منها ليست للاسكندر الأفروديسى، بل هى منتزعة من كتاب «عناصر التأولوجيا» لأبرقلس الذى تحدثنا عنه. أما التسع الأخرى فلم نهتد إلى رأى قاطع بعد فى نسبة بعضها إلى الاسكندر، ولكن من المؤكد أن عدداً كبيراً منها هو لهذا الشارح الأرسططالى العظيم، الذى يرجع إليه كثير من الفضل فى فهم نص المعلم الأول أرسطوطاليس. وقد ضاع الأصل اليونانى لتسع من هذه المقالات، ولم يبق غير الترجمة العربية، ومن هذ الترجمة العربية أخذت ترجمة عبرية وعنها ترجمة لاتينية. وللأفروديسى فضلٌ عظيم على الفلسفة المشائية، ومن هنا كان لشروحه أثر ضخم فى تقريب فلسفة أرسطو إلى الفلاسفة المسلمين ثم المسيحيين فى العصور الوسطى، ولا تزال حتى اليوم نعتمد فى فهمنا لأرسطو على شرح هذا الشارح الجليل. أفليست هذه كما ترى ماثرة عظيمة للتراث اليونانى العربى أن حافظ على بعض آثاره وأبقاها لنا حتى الآن؟ إنه لا يزال فى بعض المكتبات مخطوطات لرسائل أخرى لهذا الرجل سنشرها قريباً، وبهذا نهىء للباحثين فى التراث اليونانى من الأوربيين أن يعيدوا الكتابة عن آثاره وأن يسدوا هذا النقص الصارخ فى تاريخ الفكر اليونانى.

* * *

(١) راجع B, Levin فى مجلة Analecta Orientalia المجلد ٤ سنة ١٩٥٥، ص ١٠١ - ص ١٠٨؛ ثم سالمون بينس Pines فى مجلة Oriens عدد ٨ سنة ١٩٥٥ ص ١٩٥ - ٢٠٣. وراجع الآن Albert Dietrich فى بحثه بعنوان: «الترجمة العربية لرسالة مجهولة للاسكندر الأفروديسى (فى الفصل خاصة وما هو)»، جيتنجن سنة ١٩٦٤، وهو دراسة شاملة لما بقى من تراث الأفروديسى فى ترجمة عربية مع نشرة لنص هذه الرسالة وترجمة يونانية لاستعادة الأصل اليونانى.

أما القسم الثانى ، وهو المؤلفات التى لا نعرف من المصادر اليونانية بوجودها ، وهى إما منحولة أو لعل بعضها صحيح وبعضها منحول ، فهو أوفر وأغزر . ولنقتصر منه على ما قمنا نحن بتحقيقه ونشره .

وأبرز ما نلقاه هنا هو كتاب : « مختار الحِكم ومحاسن الكلم » للمبشر بن فاتك الأمري الذى ألف كتابه هذا فى سنة ٤٤٧ هجرية . وهو أوفى كتاب فى العربية استقصى أقوال الفلاسفة والحكماء اليونانيين ، بل هو أوفى كتاب فى أقوالهم نعرفه حتى الآن ، إذ ليس فى كتب الأقوال اليونانية ولا اللاتينية مثل هذا القدر من أقوال فلاسفة اليونان وحكمائهم .

من أين للمبشر بن فاتك هذه المادة الغزيرة؟ لقد رجعنا إلى كتب التراجم والأقوال اليونانية المتأخرة ، وعلى رأسها « حياة الفلاسفة » لذيوجانس اللاثرسى ، وهو أشهر مصادرنا فى تاريخ الفلاسفة اليونانيين ، ثم كتاب « الأمشاج » Les Stromates لسكليمانس السكندرى ، وما جمعه ديلز Diels فى كتاب « شذرات الفلاسفة السابقين على سقراط » ولكننا لم نجد فيها إلا نزرأ يسيراً جداً ، لا يكاد يبلغ خمسة فى المائة من كتابنا هذا ، وهذا يدل ، من ناحية ، على أن لهذه الأقوال المنسوبة إلى الفلاسفة والحكماء اليونانيين أصولاً تاريخية يونانية صحيحة معروفة ؛ وبذل ، من ناحية أخرى ، على أن صاحب الكتاب ، أعنى المبشر بن فاتك ، قد رجع إلى مصادر مترجمة إلى العربية فقدت الآن سواء فى أصلها اليونانى وفى ترجمتها العربية . ومن المستبعد أيضاً أن يكون هو مؤلفها ، لأن ما عرف عنه لا يحتمل معه أن يرقى إلى هذا المستوى العقلى الرفيع الذى بلغته هذه الحكم ، فضلاً عن أننا وجدنا بعض أصولها فى مصادر يونانية لا تزال ترجمتها العربية باقية لدينا الآن ، ولكنها مكتبة للمبشر بن فاتك فى المكتبة الإسلامية فى القاهرة .

نمحن إذن بإزاء ثروة ضخمة من الحكم احتفظ بها التراث العربي اليوناني وضاع أصلها اليوناني، وحظها من الصحة أو الاتحاح حظ نظائرها فيما خلفه التراث اليوناني من كتب أقوال . ولهذا فلا مناص من إدماجها في التراث اليوناني ، وإعادة كتابة تاريخ الفكر اليوناني بعد إدخالها كلها أو بعضها في هذا التراث . هنالك سنفجد أن الفكر اليوناني قد زاد قدره وتعمق نفاذه .

إنه يروى أخباراً هامة عن حياة حكماء اليونان : بعضها ثابت من المصادر اليونانية الأخرى الوثيقة ، وبعضها تشييم فيه روح الأسطورة . وعلى النقد العلمى التاريخى أن يميز بين كليهما إن استطاع إلى ذلك سبيلا ، لأن الأمر أحياناً من النقص فى الوثائق الصحيحة بحيث يصعب القيام بهذا النقد أو يستحيل . ثم نراه بعد هذه الترجمة ، التى تطول أو تقصر حسب أهمية صاحبها يقدم لنا مختارات من حكمه وآدابه ، بلغة رائعة مشرقة الديباجة ، لا تكاد تحس فيها بأى أثر من آثار الترجمة : إما لأنها صيغت صياغة جديدة ، أو لمهارة الذين تولوا ترجمتها وتصرّفهم فيما ينقلون .

فى هذا المرض الضخم الرائع نطالع وجه هوميروس « أقدم شعراء اليونانيين وأرفعهم منزلةً عندهم » (ص ٢٤) على حد تعبيره ، وهو يقول : « العاقل من عَقَلَ عن الذمّ لسانه » ؛ « هَبْ ما أنكرت لما عرفت » ؛ « كثرت للمفاوضة تمحق القدر » .

كما نطالع أخبار سولون الحكيم ، واضع شرائع اليونان ، وفيه نجد روحاً نقدية ذاتية فى مثل قوله : « فعلُ الجاهل أن يذمَّ غيره ، ونعل طالب الأدب أن يذمَّ نفسه وفعل الأديب أن لا يذم نفسه ولا غيره » ، أو قوله : « إذا حدثت لك فكرة سوء فادفعها عن نفسك ولا ترجع باللائمة على غيرك ؛ ولكن لم رأيك بما حدث عليك » ، أو قوله . « لا يصبط الكثير من

لا يضبط نفسه الواحدة » ، أو قوله « ليس فضائل الرجل ما ادعاه لنفسه ، لكن ما نسبها الناس إليه من أفعاله التي تظهر لهم » . كما نجد روح التشريع الذي رآه الليونان وبه بلغت الذروة في نظم الحكم . فهو يرى أن صلاح المدن إنما يكون « إذا عمل الرؤساء العظماء بالسنن والشرائع » هنالك « لم يجد من دونهم بُدّاً من أن يسيروا بسيرتهم » . فالسير بالقانون هو السر في صلاح حال السياسة ، ومخالفة القانون أو عدم العمل بمقتضياته من جانب الحكام هو السبب في فساد حال الحكم . ولهذا يقول مرة أخرى : « ينبغي للرئيس أن يبتدىء بتقويم نفسه قبل أن يبتدىء بتقويم رعاياه ، وإلا كان بمنزلة من رام استقامة ظل معوج قبل تقويم عوده الذي هو ظلّ منه » . فهذه حكمة سياسية صادقة في كل زمان ومكان ، مهما تغيّرت النظرات والأنظمة السياسية ، ومهما كانت الطبقة التي تتولى الحكم .

وفي حكم سقراط نجد ثمار تجارب هذا الطبيب الذي يعدّ أبا الطب . وفي حكم فيثاغورس نشهد أول كلام عن الله والخلق ومحبة الله تعالى (وبالجملة نجد الصورة الأولى لفلسفة الدين . فهو يرى أن « تكون نفوسنا منصرفة إلى الله » (ص ٦٢) ، إذ « ليس لله تعالى في الأرض موضع أولى به من النفس الطاهرة » . وهو يدّش من اختلاف أقوال الناس في الله ويقول إن « الأقوال الكثيرة في الله تعالى علامة تقصير الإنسان عن معرفته » . وعلى الإنسان أن يراقب الله في أفعاله ، وأن يتصف بالرحمة لأن « أس مخافة الله تعالى الرحمة » ، و « الرجل المحبوب عند الله تعالى هو الذي لا يذعن لأفكاره القبيحة » . ولكي يستبجح الإنسان لنفسه الكلام في الله يجب أن تتقدم ذلك « الأعمال التي يرضاها الله » .

وهذه النزعة إلى التأليه نجدّها بعد ذلك عند سقراط وبصورة أقوى وأشدّ مكتبة المصنفين الإسلاميين حرارة سقراط يقول : « ايكن أول ما تجعل فيه همّتك ومحافظتك أن تعرف

حق الله تعالى عليك في العبادة والتقوى، وأن تجهّدَ فيما يرضى به، ليس بالقرابين وحدها، ولكن أن تحذر التمدي في أن تقسم بالله باطلاً، فإن هذا النحو إن أحكمته كان علامة غنى وأثراً صالحاً من سيرة الأبرار. فأرض الله سبحانه وتعالى دَهْرَكَ .»

كما يظهر في كلام سقراط اهتمامه بتزكية النفس والاطلاع على خفاياها فالنفس جوهرية ليست لها في ذاتها قيمة، ولكن من « عرفها صانها إلا عما شاكلها، ومن جهلها ابتذلها في غير موضعها » (ص ٩٣)، ذلك « لأن النفس جامعة لكل شيء: فمن عرف نفسه عرف كل شيء، ومن جهل نفسه جهل كل شيء»، و « ما ضاع من عرف نفسه. وما أضيع من جهل نفسه ! » لكن كيف تعرف النفس الفاضلة من النفس الناقصة؟ « النفس الفاضلة تعرف بحسن قبولها للحق، والنفس الناقصة تعرف بمسارعتها إلى الباطل ». والدليل على زكاء النفس أن تقف عما اشتبه عليها، وتقبل ما اتضح لها، ونفوس الأبرار تنفر من أعمال الفجّار، ونفوس الأشرار متبرمة من أعمال الأبرار. « إن النفس الزكية تسلم ويسلم منها غيرها، والنفس الرديّة تهلك، ويهلك معها غيرها .»

وسقراط يحلل انفعالات النفس الشريرة، فيقول: « ستة لا تفارقهم الكآبة: الحقد، والحسود، وحديث عهد غنى، وغنى يخشى الفقر، وطالب رتبة يقصر عنها قدرة، وجليس أهل الأدب ليس منهم ».

وسياسة الإنسان لنفسه عسيرة، خصوصاً إذا كانت النفس رديئة، فمؤدب النفس الرديئة « كرائض الفرس الصعب: إن غفل عن عنانه جمح به » (ص ٩٤).

كما نجد في حكم سقراط الدعوة الحارة إلى الزهد في الدنيا، وسقراط فيها

هو سقراط محاورة « فيدون » ، لا سقراط محاورة « المأدبة » . فمن مال إلى الدنيا تعجّل الثعب فيها وكان على يقين من فوائدها عنها؛ ومن زهد فيها استراح من عناؤها وأحبّه أهلها ، وأمن خوف العاقبة بعد مفارقتها . و « من طلب الدنيا لم يكن له بدٌّ من خلتين : يحسد من فوقه ، ويحقر من دونه » . « إن الدنيا كنفار مضرمة على محجة : فمن اقتبس منها ما يستضيء به في طريقه سَلِمَ من شرها ، ومن جلس ليحتكر منها أحرقتة بجرها » (ص ٩٥) ، لأن من يأخذ من الدنيا فوق البلغة يأخذ ما ليس له فيه منفعة ، ومن يأخذ منها بقدر الكفاية كان ذلك سبيلاً إلى السلامة (٤٦) و « حب الدنيا يورث الضغائن فيزرع الأحقاد ويكن الشر ويمنع البر » . و « الدنيا تنصح تاركها وتغشّ طالبها : فنصيحتها لتاركها ما تريه من تغييرها بأهلها وغشها لطالبها ما تدينه من لذة ساعتها ثم تعقبه مرارة طعمها وسوء منقلبها » .

وفي حكم أفلاطون نجد نفس النزعة الدينية الحارة ، كما نرى اهتماماً بأنواع الفضائل ، وكيفية تأديب النفس ، وبيان شهوتها وكيفية ترويضها ، ودعوة صادقة إلى العدل ، وحرصاً على فرض القانون وأحكامه على الحكام ، فإن « فضل الملوك على حسب خدمتهم لشرائعهم وإحيائهم سننها ، ونقصهم على قدر إغفالها وتخبطها ، وذلك أن خدمة الشريعة تحرّكهم للعمل وإلى أن يعطوا من أنفسهم ما يجب عليها ، كما يأخذون من خاصتهم وعامتهم ما يجب عليهم ؛ والمغفل لخدمة الشريعة من الملوك يأخذ من الخاصة والعامة ولا يعطيها ، فهو ناقص إذ كان خارجاً عن سلطان العدل » (ص ١٥١) . ومن كلامه الحيوى الذى يفسر به نظام الطبقات قال : « أخرجت كثيراً من الملوك الغيرة على المراتب إلى أن حبسوا المنازل على أهلها ومنعوا كل إنسان من الخروج على طبيقته . وهذا خطأ منهم يعود ضرره في ذلك الموضع من العالم بعد مدة ، وذلك أن القوم إذا تناسلوا في مرتبة أو صناعة انتهوا فيها إلى أن تتلاشى فضائلهم ،

مكتبة المهتدين الإسلامية

ويشبهون بأرض ألح عليها صاحبها بزرع شيء واحد من أنواع النبات . فإنه إذ تمادى بها النبات فسد ذلك النوع فيها . وإنما تقوى الصناعات والرياسات في استدارة الأحوال وتنقل المنازل » (ص ١٥٠) — أى أن أفلاطون يدعو إلى إلغاء نظام الطبقات الجامدة التي لا تنقل فيها من طبقة إلى أخرى ، بل يجب أن تتداخل في بعضها البعض فينتقل أهل الطبقة الواحدة إلى الدخول في أهل طبقة أخرى أعلى أو أدنى . وإلا فإذا تحجر المجتمع في طبقات جامدة أدى ذلك إلى انهياره ، وما الثورات الاجتماعية إلا نتيجة حتمية لهذا التحجر الطبقي . فعلى الحكام إذن أن يعملوا على إمكان تداخل الطبقات والانتقال من طبقة إلى طبقة وإيجاد الفرص المواتية لتيسير هذا الانتقال ، واتخاذ الذرائع التي تهىء لهذا الانتقال كل إمكان ومرونة وحركة .

أما في حكم أرسطو فتطالعنا في السياسة آراء عملية استفادها من صلته بالاسكندر ، ولهذا يتوجه إليه ، وهو معلّم ، بنصائح سياسة تدل على حصافة ومهارة سياسية بالغة . فهو يوصى الاسكندر بقوله : « ان الأردباء ينقادون بالخوف ، والأخيار ينقادون بالحياء . فمميز بين الطبقتين . واستعمل في أولئك الغلظة والبطش ، وفي هؤلاء الإفضال والإحسان اليهم » . ويكتب اليه فيقول « إن الأمور التي تشرف بها الملوك ثلاثة : سنّ السنن الجميلة ، وفتح الفتوح المذكورة ، وعمارة البلدان المعطلة » (ص ١٩٦) ونصحه قائلاً : « إنك لا تستطيع أن تستقصى على الناس أمورهم وأفعالهم ، ولا الناس يسلمون من الخطأ والزلل وإن تكلفت الاستقصاء عليهم شغلت ذهنك ولم تبلغ حاجتك . فخذ من الناس العفو ، وتجاو عن بعض زلاتهم تصلح لك قلوبهم ويستوثق لك أمرك لا تكن في عقوبتك للناس كالمنتقم منهم بل كالمتجهد في صلاحهم ، واعتبر بالعليب فإنه يعلم أن أكثر العلل مما يجنيه العليل على نفسه بتركه العمل بما يؤمر به والاجتناب عما ينهى عنه ، وليس يعاجله بالعلاج السكريه عقوبة له على

ما يكون منه، بل يتأتى لصلاحه وشفائه من دائه». وكتب إليه أيضاً محذراً «أملك الرعية بالإحسان إليها تظفر بالحبة منها، فإن طلبك ذلك باحسانك إليها أدوم بها منك باعتسافك عليها. واعلم أنك لا تملك إلا الأبدان، فتخطها إلى القلوب بالمعروف. واعلم أن الرعية إذا قدرت أن تقول، قدرت أن تفعل». وهذه الجملة الأخيرة جملة تجمع خلاصة الحكمة السياسية، وفيها تحذير لمن تسول له نفسه ظلم الرعية وتجاوز مصالحها.

وهنا نصل إلى الفصل الخاص بالاسكندر الأكبر المقدوني، وهو فصل بالغ الأهمية، لأنه بنى على كتاب «حياة الاسكندر» المنسوب تأليفه إلى كاليثينيس Callisthènes، وإن كانت المصادر التي بين أيدينا لا تدلنا على أن هذا الكتاب قد ترجم إلى العربية. وهذا الكتاب قصة زائفة نسبت إلى كاليثينيس الذي ولد حوالي سنة ٣٦٠ ق. م. وعاش في آثينا. ولما أرتحل الاسكندر إلى غزو فارس سحبه معه كاليثينيس. ولما انتصر الاسكندر على فارس أراد أن يقدس كما كان يقدس ملوك الفرس، فرأى كاليثينيس أن هذا التقديس مناف لطباع اليونان، فعارض هذا الاتجاه، معارضة جلبت عليه نعمة الاسكندر وكان كاليثينيس صريحاً جافاً الطبع، لهذا انتهز الاسكندر فرصة مؤامرة عليه أتهم فيها كاليثينيس فتخلص منه سنة ٣٢٧ ق. م. وكان طبيعياً أن يهتم المسلمون باخبار الاسكندر لورود ذكره - فيما يظن - في سورة «الكهف» بوصفه ذا القرنين: «ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكراً. إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً..»

وهذه القصة إنما وضعها مؤلف مغمور مجهول عاش في القرن الثالث بعد الميلاد، مستعيناً ببعض الأصول التاريخية الصحيحة. ولكتاب «مختار

الحكم» المبشر بن فاتك أهمية خاصة من هذه الناحية، لأنه حفظ لنا صورة مكتبة المهدي بن أبي بكر الإسلامية أوروبة خاصة لقصة الاسكندر المنسوبة إلى كاليثينيس، ولا بد أنها تمثل

رواية شرقية بيزنطية خاصة تختلف بعض الاختلاف بالزيادة والنقصان عن الأصل اليوناني . ويضيف المبشر بن فاتك طائفة من الحكم ينسبها إما إلى الاسكندر نفسه ، وإما إلى حكماء سألهم الاسكندر .

* * *

وهكذا نرى أن كتاب « مختار الحكم » للمبشر بن فاتك كنز ضخم من الحكمة الرائعة النافذة والآراء الرصينة السديدة التي كانت ثمرة تجارب عميقة . ومن هنا اهتم به الأوروبيون منذ وقت مبكر ، فترجم إلى الإسبانية في عهد ألفونسو الحكيم ترجمة ملفقة . ثم ترجم بعد ذلك إلى اللاتينية ترجمة دقيقة سايرت الأصل العربي إلا في الفصلين الأخيرين ، وتمت الترجمة في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي ، وعلى أساسها تمت ترجمة الكتاب مرة أخرى إلى الإسبانية ، أو لعل هذه الترجمة الإسبانية الثانية قد تمت أيضاً وفقاً للأصل العربي — فهذه مسألة لم نفصل فيها برأى بعد . وعلى كل حال ومن هذه الترجمة اللاتينية ترجم الكتاب إلى الفرنسية حوالي نهاية القرن الرابع عشر وأوائل الخامس عشر الميلادي . وعن هذه الترجمة الفرنسية ترجم إلى اللغة البروفنصالية من ناحية ، وإلى اللغة الإنجليزية من ناحية أخرى . وكل هذا يدل على ما كان لهذا الكتاب من أهمية بالغة في أوروبا منذ أن ترجم إلى الإسبانية لأول مرة حوالي سنة ١٢٥٠ ميلادية

أفليس من أكبر مفاخر فضل العرب في تكوين التراث اليوناني -
هذا الكتاب ؟

* * *

ويشبه هذا الكتاب في تأثيره في أوروبا وكثرة ترجماته إلى اللغات الأوروبية الناشئة كتاب يدخل في هذا القسم الثاني ، ألا وهو كتاب « السياسة

في تدبير الرياسة « المعروف بـ « سرّ الأسرار » المنسوب إلى أرسطوطاليس ، حتى قال جاستر أن هذا الكتاب ، أعنى « سرّ الأسرار » « كان أوسع الكتب انتشاراً في أوروبا في العصر الوسيط » ، لأنه أولاً منسوب إلى أرسطو ، وأرسطو كان سيد العلماء في نظر أوروبا في العصر الوسيط ، وثانياً لأنه « على صفه » قد جمع فأوعى : وضع قواعد للسياسة تمتاز بنضوج التفكير ومهارة الاستنباط ، وتفقت عن تجربة عريقة في الإدارة وممارسة أمور الحكم . وقد رسم للحاكم العادل الطريق التي لو سار عليها لما ضل ولما أنهار ملكه أو انتقض عليه أحد ، ودل السلطان — الطالب للفتوحات — على طريق الظفر في الحرب والسلم على السواء ، وقدم معلومات في الطب لتقويم الأبدان وحفظ الصحة من عمل بها ضمن العافية والعمر المديد . وخاض في علوم الأسرار ، العلوم الخاصة بـ Sciences Esotériques مثل علم الطلسمات وأسرار النجوم واسمالة النفوس وهي أمور تستهوى الخيال الخصب في العصر الوسيط — ولهذا أثارت اهتمام الجميع ما ظلوا يؤمنون بجدّ هذه العلوم السرية ، ورتب الناس في مراتب خدمة السلطان ودل كلاً على مكانه ومنزلته في هذا السلم التصاعدي الذي تتكون منه الدولة ، وفوق هذا وذاك كشف لقادة الجيوش عن الحرب وعواقبها ! وتوجيه لقاء الجيوش لتظفر بالنصر ! والأوقات المناسبة لإثارة العرب وللسير إلى العدو بل واسم القائد المتولى للجيوش والحروب وتوسع في بعض التفاصيل العسكرية فشرح ترتيب الجيوش وعدد الفرق اللازمة في نوع من المارك ؛ ودعا إلى الإكثار من استخدام الآلات الحربية المدمرة والمحركة والمثيرة للرعب . . .

يضاف إلى هذا كله في ثنايا الكتاب معارف تكون صورة أجمالية للنظرة في الوجود وفي الحياة التي يجب أن يعرفها رجل العصر الوسيط ، وتفيد في التنعم بالحياة ؛ ومملاً الذهن بالمعارف الضرورية المثقف في ذلك العين ؛ فما يتصل

مكتبة المهديين الإسلامية

بالأحجار والنبات والنجوم وما إليها مما يكون دائرة معارف موجزة لعلوم ذلك العصر . » (١)

لهذا تعددت ترجماته في أوروبا . فترجم إلى اللاتينية بروايتين مختلفتين ، إحداهما مغربية ، والأخرى مشرقية ، والأولى قام بها ابن داود ، ثم يوداس الحريزي ، والثانية قام بها فيليب الطرابلسي . وعن هذه الرواية الثانية بترجمة فيليب الطرابلسي ترجم الكتاب إلى اللغات الأوروبية الحديثة : نظماً ونثراً : فترجم إلى الفرنسية القديمة ، والإنجليزية ، والغالية ، وكثير من اللهجات الألمانية والإيطالية ، والأسبانية والقطالونية ، والهولندية . وتعددت الترجمات في اللغة الواحدة ، ويكفي أن نذكر أنه ترجم على الأقل ثمانى ترجمات إلى اللغة الفرنسية فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر . وكان له تأثير ضخم جداً في الحياة السياسية والاجتماعية في فرنسا في العصر الوسيط ، كما أثبت ذلك لانجوا Langlois في كتابه عن « الحياة في فرنسا في العصر الوسيط » (٣٨ ص ٧٦ وما يليها) ،

وإلى جانب كتاب « سر الأسرار » المنسوب إلى أرسطو نجد كتاباً آخر في السياسة نسب إلى أفلاطون وهو « المهود اليونانية » المستخرجة من رموز كتاب « السياسة لأفلاطون وما يضاف إليه ، تأليف أحمد بن يوسف بن ابراهيم » ويشتمل على ثلاثة عهود : عهد الملك إلى ابنه وعهد الوزير إلى ابنه ، وعهد العامى إلى ولده . ويظهر أنه من وضع أحمد بن يوسف ، المعروف بابن الدايه وفيه أستلهم كتاب « السياسة » (أى « الجمهورية ») كما يقال خطأً في الترجمات الحديثة (لأفلاطون ، وكتبا أخرى يونانية الأصل لعله قرأها في أصلها اليونانى إذ يلوح أنه كان يعرف اليونانية .

(١) راجع كتابنا : « الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام » ص ٤٧ -

ورغم أن الكتّابين منحولان ، فإن لهما كما أثبتنا (راجع تصدير كتاب « الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ») أصولاً في الفكر السياسي اليوناني ، والمتأخر منه بخاصة . وما في « سرّ الأسرار » من آراء يكشف ، كما لاحظ ثورنديك ^(١) ، « عن دهاء وحسن تقدير وحكمة دنيوية وبصيرة بالطبيعة الإنسانية » ، فضلاً عن معان مليئة بالحكمة في الحياة مثل قوله إن « العقل رأس التدبير ، وهو صلاح النفس ومرآة العيوب . وبه تذل المسكروحات وتمزُّ المحبوبات ، وهو رأس المدوحات وأصل المفاخر » ، وقوله إن « الرياسة ليست تراد لنفسها ، وإنما تراد للذكر الجليل » ، وأن على الحكام أن يتبعوا القانون ، فمن استخف بالقانون قتله القانون ، وهي كلمة ما أبلغها وما أحرى الحكام بإتباعها ! وعلى الحكام أيضاً ألا يبالغوا في العقوبة ، بل عليهم أن يمثلوا صحف الآباء الإلهية ، أغنى الشرائع والدساتير التي اتفق الناس عليها . كما أشاد الكتّابان بالعدل إشادة بالغة ، « إذ العدل صفة كريمة من صفات البارئ جل اسمه ... وبالعدل قامت سمواته على الأرض ... والعدل صورة العقل الذي وضعه الله - عز وجل - في أحبّ خلقه إليه » - وهي جل تعد أجمل تعبير عن رغبة الشعوب ودعوتها الحارة الملحة إلى العدل . وجعل العدل أنواعاً : منها العدل الإجتماعي ، والعدل الإقتصادي ، والعدل الإنساني ، ولا تقل أهمية الواحد عن الآخر لقيام الدولة الفضلى . ودعا إلى اجتناب الحروب ما أمكن ، قال : « واجعل الحرب آخر أعمالك ، فإنه أسلم للحرمة وأبقى للجهاد » . ثم جعل رأس وصاياه لدوام الملك : « التعمّف عن الدماء في غير حق وإقامة حد ، فإنها قضية نهى الخالق عنها » . وتحدث عن الشعب فقال إن الشعب كنز الحاكم الحقيقي ، وعليهم أن يراعوا حاجاته ومصالحه ويسهروا على تحقيق منفعته . وهكذا نرى في الكتّابين أفكاراً سياسية عصرية إلى أقصى حد . والكتّابان لا نعرف لهما أصلاً في اليونانية يمكن أن يكونا قد أخذاه عنه : ترجمة أو تلخيصاً

أو اقتباساً . ولئن كان من الممكن أن نعزو كتاب « المهود اليونانية » إلى أحمد بن يوسف وأن نقول إنه مع ذلك استلهم منه آراء أفلاطون السياسية ، فاننا لانستطيع أبداً أن نرد كتاب « سرّ الأسرار » إلى من ذكر أنه مترجمه ، وهو يوحنا بن البطريق المترجم الذى عاش فى عصر الخليفة المأمون ، وكلفه المأمون بالسفر إلى بلاد الروم ، أى بيزنطة ، لاختيار بعض الكتب القديمة فى الفلسفة والعلوم ، وسافرت البعثة ورجعت بمجموعة نفيسة من المخطوطات أمرهم المأمون بترجمتها فنقلوها إلى العربية . فمن المؤكد عندى أن الكتاب لا يمكن أن يكون من وضع يوحنا بن البطريق ، بل هو كتاب يونانى ترجمه يوحنا بن البطريق إلى العربية ، وإن لم نعثر له حتى الآن على أصل يونانى .

* * *

وهكذا نرى كيف كان للعرب فضل عظيم جداً فى تكوين التراث اليونانى : الصحيح منه والمنحول ، وفى تحقيق النصوص الصحيحة الباقية لنا من هذا التراث باللغة اليونانية ، وفى استرداد شيء مما فقد من هذا التراث . هذا ولم نذكر إلا القليل مما نشرناه وحققناه ، والكنوز تتكشف لنا كل يوم عن جديد .

فان أضيف إلى هذا — دور العرب فى شرح التراث الفكرى اليونانى والتوسع فيه وإخصابه بالفكر الإسلامى الأصيل العميق ، فاننا سنجد أن فضل العرب على التراث اليونانى من كل نواحي الفضل أكبر من فضل أية أمة أخرى .

والناس جميعاً يعترفون بفضل التراث اليونانى على الفكر الإنسانى كله . فاذا كان هذا دور العرب فى تكوين التراث اليونانى والمحافظة عليه والعناية به وإخصابه ، فيجب على الناس جميعاً أن يعترفوا بما للعرب من فضل بالغ على

الفكر الإنسانى من هذه الناحية أيضاً ، أعنى من ناحية فضله فى تكوين التراث اليونانى .

لقد كان العقل العربى متفتحاً لكل ألوان الثقافات العالمية ، فعنى بالتراث الإيرانى والتراث الهندى وتراث حضارات قديمة كثيرة ، إلى جانب دوره العظيم هذا فى تكوين الفكر اليونانى . وكان هذا التفتح الواسع ، الذى لا يحده شىء ، ولا يقف فى سبيله أى ترزمت ولا تعصب ولا ضيق نظر — هو العامل الأكبر فى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية هذا الإزدهار الشامل الرائع الذى أضاء العالم فى العصر الوسيط وهو أيضاً الذى لو جعلناه منهجاً ومبدأً ، لاستعدنا هذه المسكاة فى الفكر الإنسانى فى الحاضر وفى المستقبل الذى نرجيه مشرقاً زاهراً إنسانياً عالمياً كما كان فى الماضى العريق .

ابن خلدون وأرسطو

يقول ابن خلدون متفاخراً إنه كَتَبَ ما كَتَبَ في الدَّوَلِ والمُلُكِ
« من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان » ، وإنما ألهم إلهاماً فأعثره الله
« على علم جعله سنَّ بَكْرِهِ وَجْهِيْنَةَ خَبْرِهِ » (طبعة بولاق ، ص ٢٠)
فهل صحيح أنه لم يَفِدْ من « سياسة » أرسطو ؟ وإن كان أفاد فإلى أى مدى ؟
وهل أفاد ما كنا ننتظره وما كان ينبغي له أن يفيد منه ؟

ذلك موضوع هذا البحث

ولنبداً فنسأل : هل قرأ ابن خلدون كتاب « السياسة » لأرسطو طالعيس ؟
أو هل عرف آراء أرسطو في السياسة ؟

إن ابن خلدون لا يذكر كتاب « السياسة » لأرسطو ، لا في « المقدمة »
ولا فيما ذكره عن أرسطو في القسم الخاص بدولة يونان من « العبر » (تاريخ
ابن خلدون ، طبعة ، القاهرة ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م ص ٢٨٣) . إنما يذكر
ما سماه باسم « الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس »
(« المقدمة » طبعة بولاق ١٢٧٤ هـ ص ٢٠) ، ويقصد به كتاب « السياسة في
تدبير الرياسة » المعروف بـ « سرّ الأسرار » وهو الذى نشرناه لأول مرة في
سنة ١٩٥٤ ضمن كتابنا « الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام »
(من ص ٦٥ إلى ص ١٧١) . وهو كما نعلم كتاب منحول على أرسطو ، زعم
مترجمه يوحنا بن البطريق أنه عثر عليه بعد التنقيب وإعمال الحيلة في هيكل
الشمس في أثناء بعثته إلى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية ، وهى
البعثة التى أوفدها المأمون فى العقد الأول من القرن الثالث الهجرى . وهذا

الكتاب لقي رواجاً هائلاً في العالم الإسلامي ، في المشرق والمغرب على السواء ، ثم تُرجم إلى اللاتينية عن العربية في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، وانتشر في أوروبا انتشاراً هائلاً بدليل أن لدينا من هذه الترجمة اللاتينية وحدها ٢٠٧ مخطوط . ثم من اللاتينية ترجم إلى اللغات الأوربية الحديثة نثراً ونظماً ، فترجم إلى اللغة الفرنسية القديمة ثمانى مرات في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وترجم إلى الإنجليزية والغالية وكثير من اللهجات الألمانية واللغة الإيطالية والأسبانية والقطالونية والهولندية . والكتاب يبحث في تدير السياسة ، وقد امتلأ في الوقت نفسه بفصول طويلة في علوم الأسرار وهى علوم الطلسمات والنجوم والسحر ، ووضع قواعد عديدة يمكن بواسطتها استخراج الغالب والمغلوب في الحروب ! فصول نظن أنها هى التى ألهمت ابن خلدون كتابة فصوله المشهورة في السحر والطلسمات والزائجة وما إليها . هذا الكتاب ذكره ابن خلدون في « المقدمة » ثلاث مرات :

١ — أولاً في الفصل التمهيدى الذى تبدأ به « المقدمة » حين يتحدث عن سبقه في البحث عن السياسة فقال : « وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه ، إلا أنه غير مستوفى ولا مُعْطى حقه من البراهين ، ومختلط بغيره . وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التى نقلناها عن الموبذان وأنوشروان وجعلها في الدوائر الغريبة التى أعظم القول فيها وهى قوله : العالم بستان سياجه الدولة ، الدولة سلطان تحيا به السنة ، السنة سياسة يسوسها الملك ، الملك نظام يعضده الجند ، الجند أعوان يكفلهم المال ، المال رزق تجمعه الرعية ، الرعية عبيد يكفلهم العدل ، العدل مألوف وبه قوام العالم ، العالم بستان . . ثم ترجع إلى أول الكلام . فهذه ثمانى كلمات حكيمية سياسية ، ارتبط بعضها ببعض ، وارتدت كتلة واحدة على بعضها ، واتصلت في دائرة لا يتعمّن طرفها . نخر (أى

أرسطو) بعثوره عليها ، وعظم من فوائدها . وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والفهم - عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفىً يبيناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان ، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ، ولا إفادة موبذان » (ص ٢٠) .

٢ - وثانياً في الفصل الخاص بتفسير حقيقة النبوة والسكمانية والرؤيا وغير ذلك من مدارك الغيب ، حين يتحدث عن حساب النيم فيقول إنه « مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لأرسطو ، يعرف به الغالب من المغلوب في المتحاربين في الملوك » (ص ٥٦) .

٣ - وثالثاً في الفصل الذي عقده في شارات الملك والسلطان فقال : « فن شارات الملك اتخذ الآلة من نشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الأبواق والقرون ، وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب إليه في السياسة أن السر في ذلك إرهاب العدو في الحرب ، فإن الأصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة . ولعمري إنه أمرٌ وجداني في مواطن الحرب يحده كل واحد من نفسه ، وهذا السبب الذي ذكره أرسطو ، إن كان ذكره ! - فهو صحيح ببعض الاعتبارات » (ص ١٢٥) .

وهذه المواضع الثلاثة التي أشار إليها ابن خلدون توجد في كتاب « السياسة في تدبير الرياسة » : الأول في ص ٣٧ ، والثاني في ص ١٥٢ إلى ١٥٥ ، والثالث في ص ١٤٨ من نشرتنا لهذا الكتاب .

بيد أن ابن خلدون أدرك أن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من عمل أرسطو ، فقال بصراحة : « والكتاب الذي وجد فيه حساب النيم غير معزو إلى أرسطو عند المحققين ، لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان ،

يشهد لك بذلك تصفحه إن كنت من أهل الرسوخ » (ص ٥٧) ، كذلك يذكره في الموضع الثالث في صيغة الشك في أن يكون أرسطو حقاً قد ألفه .

فلماذا إذن لا يذكر ابن خلدون ، وهو يستعرض آراء الذين سبقوه في الكتابة في السياسة وطبيعة العمران ، والمعاش والمدن ، نقول لماذا لا يذكر لأرسطو غير هذا الكتاب الظاهر الانتحال والذي يتكرر الحقنون — كما يقول بصريح العبارة — صحة نسبته إلى أرسطو ، ولا يذكر كتاب أرسطو الحقيقي في « السياسة » ؟

هل لم يعرف أن لأرسطو كتاباً في السياسة أو في تدبير المدن ؟

إذا رجعنا إلى كتب تاريخ الحكماء وما ترجم عن اليونان لم نجد « الفهرست » لابن النديم يذكر هذا الكتاب من بين كتب أرسطو . وعلى العكس نجد القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (سنة ١٢٤٨ م) يذكره ضمن « ثبت كتب أرسطو على ما ذكره رجل يسمى بطلميوس في كتابه إلى أغلس » ، فقال : « كتابه في تدبير المدن ، ويسمى فوليطيقون ، ثمانى مقالات » وهو كتاب « السياسة » المشهور ، كما ذكر كتابه في الدساتير ، فقال : « كتابه الذى رسمه سياسة المدن ، ويسمى بوليطيا ، وهو كتاب ذكر فيه سياسة أمم ومدن كثيرة من مدن اليونانيين وغيرها ، ونسبها ، وعدد الأمم التى ذكر مائة وإحدى وسبعون » (طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - سنة ١٩٠٨ م ص ٣٣ - ص ٣٦) . ولكن القفطى لم يذكر له مترجماً إلى العربية .

غير أننا نعلم علم اليقين أن الكتاب قد ترجم إلى العربية لأن ابن رشد تخلصه وبقي لنا هذا التلخيص فى ترجمة لاتينية^(١) نجدها فى الطبقات الكاملة

مكتبة المصنفين الإسلاميين
(١) راجع ليون جوتييه : « ابن رشد » ص ١٤ . باريس ١٩٤٨ ، وقد أشار =

اللاتينية لمؤلفات ابن رشد . وكان ابن رشد في البداية لم يعثر له على ترجمة عربية فقام مؤقتاً بشرح كتاب « السياسة » لأفلاطون المعروف باسم « الجمهورية » والذي بقي لنا منه ترجمة عبرية نشرها حديثاً ارفن روزنتال ، فضلاً عن الترجمة اللاتينية ثم حصل بعد ذلك على ترجمة عربية لكتاب « السياسة » لأرسطو فلخص مقالاته الثماني .

ونعلم من ناحية أخرى أن ابن خلدون عرف مؤلفات ابن رشد معرفة جيدة ، بدليل أنه لخص طائفة منها ، كما نصّ على ذلك لسان الدين بن الخطيب في « الإحاطة ^(١) » ، وكما تدل إشارات المتواليّة إلى شروح ابن رشد وتلخيصاته في « المقدمة » (ص ٦٦ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٦٧) . فهل من المعقول وهو المهتم بالسياسة ، ألا يقرأ تلخيص ابن رشد لكتاب « السياسة » أو « تدبير المدن » لأرسطو طالعيس ؟

لا شك عندنا في أنه قرأ هذا التلخيص . وسيتضح هذا أكثر إذا قارنا بين « السياسة » لأرسطو وبين « مقدمة » ابن خلدون .

وهنا يلاحظ أولاً أن أوجه التشابه عديدة ليس فقط في الموضوعات ، بل وخصوصاً في طريقة علاجها .

فابن خلدون يبدأ من نفس المبدأ الذي وضعه أرسطو ^(٢) وهو أن الإنسان مدنيّ بالطبع ، وأن الاجتماع الإنساني ضروريّ (« المقدمة » ص ٢١) ، « أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم » ، وهنا نجد ابن خلدون

= إلى أن رينان ومنكلم يتنهما لذلك. Léon Gauthier Ibn Rochd. Paris, 1948. والعبد هما عليه في هذا الخبر ، ويخشى أن يكون الأمر قد اختلط عليه في الطبقات اللاتينية لمؤلفات ابن رشد . وعلى كل حال فسنتولى تحقيق الأمر بأنفسنا فيما بعد .

(١) راجع النص في كتابنا : « مؤلفات ابن خلدون » ص ٢٥٩ القاهرة ١٩٦٢ .

(٢) ص ١٢٥٣ أس ١١ .

يستعمل كلمة « المدينة » Polis وهي لا تفهم إلا بالنسبة إلى يونان ، ولهذا قال :
« في اصطلاحهم » أى اصطلاح الحكماء ، وهو إنما يقصد من قوله « الحكماء »
أرسطوطاليس .

ويتفقان أيضاً في بيان ما يجب مراعاته في أوضاع المدن . والاتفاق هنا
بارز جداً في كثير من الأمور . فكلاهما يشترط : طيب الهواء للسلامة من
الأمراض (ابن خلدون ص ١٦٤ ؛ أرسطو ص ١٣٣٠ أ س ٣٩) — وتوافر
المياه ، فأرسطو^(١) يطالب بأن يكون للمدينة عيون وفيرة ، فإن لم توجد فيجب
توفير خزانات للمياه ، وابن خلدون يقول : « وأما جلب المنافع والمرافق للبلد
فيراعى فيه أمور منها الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائها عيون عذبة ثرّة »
(ص ١٧٠) . ويضع ابن خلدون من بين هذه الأمور أيضاً « قربها من
البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية » (ص ١٧٠) وأرسطو ينص
على هذا صراحة في بيان موضع المدينة ومن المزارع لتكون مساعدتها أسهل
من جميع النواحي ، وكذلك لتسهيل تصدير المواد الغذائية واستيرادها (١٣٣٠ أ
س ٣٤ وما يليها) ، وكذلك يشترط كلاهما أن تكون معرضة للأهوية والرياح
حتى يطيب هواؤها وتقلّ أمراضها (ابن خلدون ص ١٧٠ ؛ أرسطو ص ١٣٣٠ أ
س ٤٠) كذلك يدعو كلاهما إلى أن تكون هذه البلاد الساحلية « في جبل »
(أرسطو ، الموضع نفسه) ، على أن تكون مع ذلك سهلة المواصلات مع
الداخل لتسهيل تجارتها .

والاتفاق واضح أيضاً في الكلام عن التجارة فكلاهما لا يقرّها للشرقاء ،
إذ يرى ابن خلدون أن « خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك »
(ص ١٩٣) لأنها تقوم على المكايسة ، والمكايسة بعيدة عن المروءة ، وأرسطو

يرى أن للكسب طريقين : الزراعة ، والتجارة ، والأول وهو الزراعة « لاغنى عنه وهو جدير بالمدح ، والثاني (أى التجارة) على العكس من ذلك لا يخلو من المآخذ ، وليس فيه شئ طبعى ، بل كله بالمواضعة والاصطلاح » (ص ١٢٥٨ ب س ١ — س ٤) .

ورأى كليهما فى الاحتكار قريب بعضه من بعض .

وأبرز من هذا — الفصل الذى عقده كل منهما فى ضرورة التعليم وكيفية توفيره للأحداث فابن خلدون عقد لذلك عدة فصول « فى المقدمة » (ص ٢٠٢ — ص ٢١٠ ، و ص ٢٧٧ — ص ٢٧٨) وأرسطو كرّس له الفصل الثالث عشر من المقالة السابعة من كتاب « السياسة » .

* * *

وهذه الشواهد والأشباه تدلّ على أن ثمة تشابهاً واضحاً فى مواضع عديدة بين الموضوعات وكيفية علاج بعض المسائل عند ابن خلدون فى « المقدمة » وأرسطو فى كتاب « السياسة » . أفلا تنهض هذه الأشياء دليلاً آخر على أن ابن خلدون لا بد أن يكون قد اطّلع على تلخيص ابن رشد لكتاب « السياسة » لأرسطو طاليس ؟

وهنا قد يقال : إذا كان قد اطّلع على كتاب « السياسة » لأرسطو ، فلماذا لم يتناول أنظمة الحكم التى تناولها أرسطو ؟ — أفلا يدلّ عدم تناوله لها على أنه لم يطلع على هذا التلخيص لكتاب « السياسة » ؟

والجواب بالنفى قطعاً ، لأن لدينا الدليل القاطع على أن ابن خلدون قد اطّلع على النظم السياسية اليونانية وذلك فى تلخيص ابن رشد لكتاب « الخطابة » لأرسطو طاليس ، وهو التلخيص الذى نشرناه منذ عامين . فقد تناول ابن رشد فى هذا التلخيص ما ذكره أرسطو من أنواع السياسات : الديمقراطية والمونارخية

والاوليجاركية ، وتعرض لها في معظم أبواب المقالة الأولى من هذا التلخيص .

أما أن ابن خلدون قد اطلع على « تلخيص الخطابة » الذي قام به ابن رشد فأمر يشهد به ابن خلدون نفسه إذ ذكر هذا التلخيص ونقل عنه ما قاله ابن رشد في تحديد معنى الحسب وناقشه في ذلك فقال ، أى ابن خلدون : « وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب « الخطابة » من تلخيص كتاب المعلم الأول : والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزولهم بالمدينة ؛ ولم يتعرض (أى ابن رشد) لما ذكرناه . وليت شعري ما الذى ينفعه قديم نزولهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يُرهب بها جانبه ، وتحمّل غيرهم على القبول منه ! فكأنه أطلق الحسب على تعدد الآباء فقط ، مع أن الخطابة إنما هي استمالة من تؤثر استمالاته وهم أهل الحل والعقد . وأما من لا قدرة له ألبتة فلا يلتفت إليه ولا يقدر على استمالة أحد ولا يستمال هو . وأهل الأمصار من الحضر بهذه المثابة ، إلا أن ابن رشد ربي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا آنسوا أحوالها ، فبقى في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور من تعويد الآباء على الإطلاق ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليفة » (ص ٦٦) .

وهذا الموضع في « تلخيص الخطابة » يقول : « فأما الحسب فهو أن يكون القوم الذين هو منهم هم أول من نزل المدينة ، أو يكونوا قدماء النزول فيها ، ويكونون مع هذا حكاماً أو رؤساء ذوى ذكر جميل وكثرة عدد ، وأن يكونوا مع هذا أحراراً لم يحجز عليهم سباء ، أو يكونوا ممن نال الأمور الجميلة المقبولة عند الناس وإن لم يكونوا حكاماً ولا رؤساء » (ص ٤١ من نشرتنا بالقاهرة سنة ١٩٦٠) .

مكتبة المصطفى الإسلامية
و نحن هنا نأيد شاهد فذ على كيفية فهم ابن خلدون لابن رشد ، ولعله أن

يكون شاهداً عاماً على طريقته في الفهم عامة . فهو يتصور أن كلام ابن رشد في هذا التلخيص هو من عنده وليس من عند أرسطو ، ولهذا يحاول أن يفسر رأيه هذا التفسير الغريب وهو أن ابن رشد يقول بهذا الرأي لأنه « رَبِّي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا آنسوا أحوالها » ، مع أن كلام ابن رشد هنا هو إمينة نص كلام أرسطو في الفصل الخامس من المقامة الأولى من كتاب الخطابة (ص ١٣٦٠ ب) ولم يأت بشيء من عنده حتى يؤول موقفه هذا التأويل .

ويلاحظ ثانياً أنه تعجل فهم كلام ابن رشد فلم يفهمه على وجهه ، إذ أن ابن رشد . يطلق الحسب على تعدد الآباء بل اشترط أو بالأحرى اشترط أرسطو أن يكون هؤلاء الآباء 'حكاماً' ، أو رؤساء ذوى ذكر جميل وكثرة عدد وأن يكونوا مع هذا أحراراً لم يجتز عليهم سباء ، أو يكونوا ممن نال الأمور الجميلة المقبولة عند الناس وإن لم يكونوا حكاماً ورؤساء . ولو أمعن ابن خلدون النظر في نص كلام ابن رشد لما أطلق حكمه على هذا النحو الجزافي للمتعجل الخاطيء . ولا محل للاعتذار عن ابن خلدون هنا بأنه كان يكتب « المقدمة » من غير كتب يرجع إليها ، بدليل أنه ينقل بعض نص كلام ابن رشد ، ولا يمكن أن يكون هذا من مجرد ما تبقى في ذاكرته !

وهذا الموضع في تلخيص ابن رشد « للخطابة » لم يستطع دى سلان ولا أرفن روزنتال ولا فرانكس روزنتال أن يهتدى إليه في الترجمة اللاتينية ^(١) . — والمهم في هذا كله أن ابن خلدون اطلع على تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة وناقشه في بعض مواضعه . وما دام قد اطلع على هذا التلخيص ، فهو

(١) راجع Erwin I. J. Rosenthal : « Ibn ^{Kh}aldun's Attitude to the falsafa » , in Al-Andalus, XX (1955), P. 84, n. 2.; — Franz Rosenthal, The Muqaddimah, tr. I, p. 275, n. 75.

بالضرورة قد عرف أنظمة الحكم التي أوردها أرسطو وتحدث عنها في كتاب « الخطابة » .

وهذا يؤدي إلى نتيجتين : الأولى أنه لا وجه للاحتجاج بعدم ذكر ابن خلدون لنظم الحكم التي وصفها أرسطو في كتاب « السياسة » والاستدلال من ذلك على أنه لم يطلع إذن على كتاب « السياسة » لأرسطو . والنتيجة الثانية هي أن ابن خلدون عرف يقيناً أنظمة الحكم اليونانية من ديمقراطية وموناركية وأوليغاركية وأرستقراطية وجمهورية واستبدادية مطلقة . ترى لماذا لم يتعرض لهذه الأنظمة في بحثه في نظم الحكم في « المقدمة » ؟

إن الجواب عن هذا السؤال يتضمن تحديد ماهية القواعد والقوانين التي يقدمها لنا ابن خلدون .

ذلك أن ابن خلدون لم يقصد في الواقع إلى دراسة نظم المجتمع الإنساني بصفة عامة ، بل اقتصر بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الإسلامي ، والمغربى منه بخاصة ، واقتصر مواد استدلالاته على التاريخ الإسلامي وحده ، ولا عبرة بالشواهد النادرة التي قد يلجأ إليها نادراً جداً — من تاريخ غير التاريخ الإسلامي مثل تاريخ بني إسرائيل أو مصر أو يونان . والمجتمع الإسلامي لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية هذه : الديمقراطية والجمهورية والأوليغاركية ، ولم يعرف فكرة « المدينة » بالمعنى الذي كان لها عند اليونان ، ولم يعرف فكرة المواطن الحر بالمعنى اليوناني . بل عرف المجتمع الإسلامي نوعين من الحكم : الخلافة ، والمسلک ، وبينهما دار نظام الحكم في الدول الإسلامية كلها على أنه لاحظ أن الخلافة نفسها سرعان ما انقلبت بعد الخلفاء الراشدين إلى مُلْك ، لهذا كرس للمُسلک فصولا عديدة : مراتبه وألقابه وشاراته ، وولاية

كما أن المجتمع العربي المغربي قد جعله يعلق أهمية كبرى على فكرة العصبية ، حتى أخذ على ابن رشد ، وعلى أرسطو من خلال ابن رشد ، عدم التفاته إلى حقيقة العصبية . ولا شك في أن العصبية ، بالمعنى الذى أراد ابن خلدون — إذ العصبية فى نظره « إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه » (ص ٦٣) ، — نقول إنه لا شك فى أن هذه العصبية لامتغى لها بالنسبة إلى مجتمع يونانى أو رومانى أو حديث بل معناها وأهميتها تنحصر فى المجتمعات القبليّة . والذى سلّط على ابن خلدون هذه الفكرة هو ما شاهده فى أفريقية والمغرب وقيام العصبية فى القبائل العربية والبربرية هناك . ولو أنه كان فى مصر حين كتب « المقدمة » لما أقام للعصبية كبير وزن .

وهنا نعود إلى السؤال الذى بدأنا منه هذا البحث وهو : إذا كان ابن خلدون قد اطلع على كتاب « السياسة » لأرسطو وعرف أنظمة الحكم اليونانية ، فهل أفاد منها ما كان ينبغى أن يفيد ؟

والجواب الآن واضح بعد أن أثبتنا أنه لا بد قد اطلع على كتاب « السياسة » ، لأرسطوطاليس فى تلخيص ابن رشد إن لم يكن فى نص ترجمته أيضاً ، كما اطلع على تلخيص ابن رشد لكتاب « الخطابة » وفيه شطر صالح من الكلام على أنظمة الحكم عند اليونان : ان ابن خلدون لم يفد من أرسطو ما كان ينبغى له . وإلا لكان عليه أن ينظر فى هذه النظم السياسية المطبقة فى بلاد اليونان ، ويبحث فى إمكان تطبيقها فى بلاد الإسلام ؛ وأن يتوسع فى شرح بعض المسائل التى تطرق إليها أرسطو تفصيلاً ، ولم يفعل ابن خلدون إلا أن يمرّ بها سريعاً ، مثل نظام الرق ، ونظام الأسرة ، ونظام المواطن الحر ، وأن لا يعمم من مجرد شواهد منزعّة من مجتمع واحد وتاريخ واحد هو المجتمع الإسلامى والتاريخ العربى والإسلامى . فنظرياته فى أعمار الدول وتحديدها

بأربعة أجيال أو ١٢٠ سنة ، وآراؤه في أسباب انحلال الملك ، واحتفاله بشأن البداوة والوحشية ، وتسَلَّط فكرة العصبية الدموية العنصرية — مرجع هذا كله إلى اقتصره على هذا المجتمع الإسلامي وعدم الاستشراف إلى سائر المجتمعات البشرية وإلى تواريخ الأمم الأخرى ، خصوصاً وقد درس تواريخ هذه الأمم دراسة عميقة وافية وشهد بها الجزء الثاني من «العبر» .

إن ابن خلدون أراد أن ينظر في العمران البشري ، فلماذا اقتصر نظره على المجتمع الإسلامي إذن ؟ وكيف يحق له أن يستخرج قوانين عامة تنطبق على العمران كله ، إذا اقتصر على شواهد من تاريخ محدود ومجتمع معلوم ؟

لكننا نستطيع أن نقول رغم ذلك ، تبريراً لموقف ابن خلدون هذا ، هو أنه صاحب منهج تطبيقي ، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنساني . إن بحثه موضوعي ، طوبولوجي ، وضعي ؛ ولهذا جاء بحثه وضعياً أكثر منه نظرياً . إنه رجل سياسة عملية ، لا تمنيه النظريات العامة ، بل همهم الأحداث الفعلية الجارية والتي جرت في مجتمع معين يقصر دراسته عليه . ولهذا هو لم يهدف إلى وضع فلسفة سياسية ولا حضارية ، بل إلى وضع بحث مونوغرافي وضعي وصفي تطبيقي للمجتمع الإسلامي في تطوره التاريخي حتى عصره . وفي داخل هذا الإطار يجب أن نقصر تقديرنا له .

هل كان الكندي يعرف اليونانية؟

من المشكلات العويصة فيما يتصل بفيلسوف العرب أبي يوسف يعقوب ابن اسحق الكندي مشكلة هل كان يعرف اليونانية ، وبالتالي : هل ترجم عنها - أو عن أية لغة أخرى - إلى العربية ؟

والذي أثار هذه المشكلة هو أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بـ « ابن جُلجل » حيث قال في كتابه « طبقات الأطباء والحكماء » أثناء ترجمته للكندي :

« وترجم (أى الكندي) من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، وخلص المستصعب ، وبسط العويص (ص ٧٣ - ص ٧٤ . نشرة فؤاد السيد ، القاهرة سنة ١٩٥٥) .

وهذه العبارة نقلها عنه القفطى (نشرة لبرت ص ٣٦٨ القاهرة ص ٢٤١) وابن أبى أصيبعة (نشرة ملتر ط ١ ص ٢٠٧) في ترجمتهما للكندي ، نقلًا حرفياً ، وعلى هذا فلا قيمة لهما لإقامة المصدر الذى نقلًا عنه .

غير أن ابن جلجل لم يذكر للكندي كتاباً بعينه ترجمه ، ولم يذكر لنا عن أية لغة نقل ما نقل من كتب الفلسفة .

فلننظر هل ذكرت المصادر الأخرى ترجمة له بعينها ؟

لأنجد غير القفطى في كلامه عن بطليموس صاحب الفلك والجغرافيا ، حيث

ذكر من بين مؤلفاته : « كتاب الجغرافيا في المعمور من الأرض . وهذا

الكتاب نقله الكندى إلى العربية نقلاً جيداً» (نشرة لبرت ص ٩٨ القاهرة ،
ص ٦٤ السطر الأخير - ص ٧٠ السطر الأول) .

فإذا بحثنا عن المصدر الذى استقى منه القفطى هذا الخبر نراه فى «الفهرست»
لابن النديم حيث قال فى كلامه عن كتب بطليموس ، إن له « كتاب جغرافيا
فى المعمور وصفة الأرض . هذا الكتاب ثمانى مقالات . نُقل للكندى نقلاً
رديئاً ، ثم نقله ثابت إلى العربى نقلاً جيداً » (طبع مصر ص ٣٧٥ س ٧ -
س ٨) وواضح من هذا أن فى عبارة القفطى تحريفاً شنيعاً للخبر كله . اللهم
إلا أن نكون قد سقطت من نص القفطى المنشور الكلمات المتوسطة الواردة
فى « الفهرست » لابن النديم وهى : « نقلاً رديئاً ثم نقله ثابت إلى العربى »
وإن كان افتراض هذا السقوط بعيداً ، لأن القفطى قد عدّل فى عبارة
«الفهرست» تعديلاً يؤذن بأنه هو الذى أسقط بنفسه حين نقل عن «الفهرست»
هذه الكلمات .

وعلى هذا فالخبر الذى أورده القفطى عن ترجمة الكندى لكتاب
بطليموس فى جغرافيا المعمور من الأرض خبر زائف ، لأنه إنما أساء النقل عن
المصدر الذى استقى منه .

ثم إن ابن جليل كان أمعن فى الخطأ حينما تحدث عن كتاب الجغرافيا
لبطليموس هذا وجعله من تأليف الكندى نفسه لا من تأليف بطليموس . فقد
قال ابن جليل : « وله (أى للكندى) كتاب الجغرافية فى معرفة الأقاليم
المعمورة » (« طبقات الأطباء والحكام » ص ٧٤) . فهذا الكتاب هو كتاب
بطليموس بدليل نص العنوان . أما أن يكون الكندى له كتاب بنفس العنوان
فأمر غير محتمل ما دام قد نُسب إليه أن كتاب جغرافيا بطليموس فى المعمور
مكتبة الوصف إلى ابن النديم نقل له . فمن غير المعقول أن يصدر بعد هذا كتاباً بهذا

العنوان ؛ وفضلاً عن ذلك فإننا لا نجد في الثبت الكامل لمؤلفات الكندي الوارد في « الفهرست » لابن النديم ذكراً لكتاب بهذا العنوان . وإذن فابن جليل في ذكره لهذا الخبر قد خلط بين بطليموس والكندي ، والسبب في هذا الخلط كما قلنا هو أن الكتاب ترجم للكندي ، اللهم إلا أن يكون النص الأصلي لكلام ابن جليل فيه نقص ، وتماحه : « وترجم له كتاب الجغرافية في معرفة الأقاليم المعمورة » ، وحينئذ يزول اللبس ؛ ومن المؤسف حقاً أنه لم يصل إلينا — فيما نعلم حتى الآن — غير نسخة وحيدة من كتاب ابن جليل .

والنتيجة التي نستخلصها من هذا هي أن الخبر الذي أورده القفطي عن ترجمة الكندي لكتاب بطليموس في الجغرافيا « في المعمور وصفة الأرض » خبر زائف وأن دعوى ابن جليل أن للكندي كتاباً بهذا العنوان دعوى زائفة إن لم نفترض تحريفاً في نصه . وعلى هذا فإننا لا نجد مصدراً واحداً يذكر أن الكندي ترجم كتاباً بعينه . وما دام الأمر كذلك فإن الخبر الذي أورده ابن جليل ونقله عنه القفطي وابن أبي أصيبعة من أن الكندي « ترجم من كتب الفلسفة الكثير » لا يتأيد حتى من هذه المصادر نفسها . فضلاً عن أن ما ذكره ابن جليل بشأن كتاب جغرافيا نسبه إلى الكندي وهو لبطلميوس يجعل أقواله بحاجة إلى الضبط قبل أن نوليها أية ثقة . وكتابه « طبقات الأطباء والحكماء » حافل بمثل هذه الألوان من عدم الدقة في رواية الأخبار ، وقد كتبه في سنة ٣٧٧ هـ ، أي في نفس السنة التي كتب فيها ابن النديم « الفهرست » ، وكان كلاهما مستقلاً عن الآخر تماماً ، والأول عاش في الأندلس ، بينما عاش ابن النديم في بغداد .

وابن النديم لأنه عاش في بغداد ، حيث حركة الترجمة ، ولأنه عرف كل هذه الكتب معرفة من شاهد في الغالب أكثرها أو عرف ذلك عن مصادر ثقة هم المترجمون في عهده ، وبخاصة يحيى بن عدى ، ولأنه فيما يصل بالكندي

قد أورد ثبتاً كاملاً بكل مؤلفاته ، هو إذن المصدر الدقيق الذى يمكن الاعتماد على أخباره ، لا ابن جليل الذى لم يرحل إلى المشرق بل تلقى أخباره من الرحالة الوافدين من المشرق أو إليه بعد عودتهم إلى الأندلس ، أو من القليل الذى كان يصل الأندلس من الترجمات عن اليونانية أو السريانية فى القرن الرابع الهجرى . فلننظر إذن فيما قاله ابن النديم عن الكندى فيما يتصل بالمنقول من الكتب اليونانية إلى العربية . وينقسم الأمر فى هذا إلى ثلاثة أنواع :

١ — ما نُقِلَ للكندى — أى ما طلب الكندى من أحد المترجمين أن ينقله له أى لحسابه هو أعنى الكندى .

ولدينا فى هذا — الخبر الخاص ببطلميوس الذى أشرنا إليه من قبل ، وقد ورد فى « الفهرست » بهذا النص فى ثنايا الحديث عن كتاب بطلميوس القلوذى أى قلوديوس بطلميوس : « كتاب جغرافيا فى المعمور وصفة الأرض . وهذا الكتاب ثمانى مقالات . نُقل للكندى نقلاً رديئاً ، ثم نقله ثابت إلى العربى نقلاً جيداً » طبع مصر ص ٣٧٥ س ٧ — س ٨ ؛ نشرة فلوجل ص ٢٥٥ س ١٢) . والخبر بهذه الصيغة لا يحتمل أى تأويل ، فالكتاب إنما نقل لحساب الكندى نقلاً كان رديئاً . ولا محل لما زعمه لوكير (ص ٢٣٠) من أن فى نص « الفهرست » هنا تحريفاً صوابه ينبغى فى نظره أن يتمشى مع دعوى أن الكندى هو الذى ترجمه كما زعم القفطى ، لأنه كما لاحظ اشقيشنيدير (« الترجمات العربية عن اليونانية » ص ٢١٣ ، ليستك سنة ١٨٩٧) لو كانت الترجمة من عمل الكندى لما كان ابن النديم قد وصفها بأنها نقل ردىء ؛ كذلك وهم فلوجل فى كتابه عن الكندى (ص ٧) حينما زعم اعتماداً على نفس المصدر أن ترجمة الكندى عابها ابن النديم ، بينما مدحها القفطى ! والصواب مكتفى بهذا الخبر — أن نقول إن القفطى أساء النقل عن « الفهرست » . —

وخبر آخر في هذا الباب ذكره « الفهرست » من أن كتاب « ما بعد الطبيعة » ويسمى كتاب الحروف قد نقله « اسطاث الكندي » . وله خبر في ذلك (ص ٣٥٢) .

(ب) ما أصلحه الكندي من ترجمات قام بها غيره .

ولدينا عن هذه المسألة خبران مهمان :

(أولهما) ما يتصل بترجمة « أثولوجيا » أرسطوطاليس . ففي جميع النسخ ورد في أولها : « نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي ، وأصلحه ، لأحمد بن المعتصم بالله ، أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي » (راجع نشرتنا لأثولوجيا في كتابنا « أفلوطين عند العرب » ص ٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٥) . وابن النديم يذكر أثولوجيا لأرسطوطاليس ويقول : « كتاب أثولوجيا وفسره الكندي » (طبع مصر ص ٣٥٢ السطر الأخير : - فلو جل ص ٢٥٢ س ٤) . وفسره ها هنا بمعنى أصلحه ، إذ جميع النسخ أجمعت على أن الكندي إنما أصلح ترجمة ابن ناعمة الحمصي ، أصلحها لحساب أحمد بن المعتصم بالله ، تلميذه .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : بأي معنى يجب أن نفهم هذا الإصلاح ؟ لو كان لدينا النص السرياني والذي نقل عنه ابن ناعمة لتيسر بعض المقارنة ، لأننا لا نستطيع أيضاً أن نحدد كيفية ترجمة ابن ناعمة ، وللقيام بالمقارنة الدقيقة كان يجب أن يكون لدينا نص ترجمته الأصلية ونقارنها حينئذ بالترجمة بعد أن أصلحها الكندي ، إذن لكان في الوسع معرفة مدى عملية « الإصلاح » للترجمة الذي قام به الكندي . أما ولا ترجمة ابن ناعمة الأصلية ولا النص السرياني المنقول عنه موجود ، فليس في وسعنا أن نعرف بالدقة ماذا كان يفعل الكندي في إصلاحه للترجمات .

كثيرة» (ص ٣٤١ س ١٨ - س ٢٠ طبع مصر - فلوجل ص ٢٣٤ س ١٩)، ومثل حنين بن اسحق فقد كان يصلح ما ينقله غيره نقلاً رديئاً، مثل ما ذكره ابن النديم عن كتاب «طيماوش» لأفلاطون أنه «نقله ابن الطريق، ونقله حنين بن اسحق أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق» (ص ٣٤٤ طبع مصر) أو عن نقل ثيادورس لكتاب «أنا لوطيقا الأولى» لأرسطوطاليس إذ يقال عرضه على حنين فأصلحه» (ص ٣٤٨ طبع مصر) وغير ذلك كثير مما ورد في ثنانيا «الفهرست».

وكان من هؤلاء «المصلحين» أيضاً من لا يعرف غير العربية، ولكنه كان يحسن فهم النصوص الفلسفية أو العلمية، فكان يقوم عبارتها العربية التي قام بنقلها من اليوناني أو السرياني مترجم كان سقيم الترجمة غير ملسم بالعربية. وابن ناعمة كان من غير القيمين بالعربية، بدليل ما يذكره «الفهرست» من أن آخرين قد أصلحوا ترجماته (راجع ص ٣٤٩ س ١٧ - س ١٨ طبع مصر). كذلك كان ابن البطريق، فقد كان حنين بن اسحق يصلح ترجماته - كما رأينا - (وراجع أيضاً إصلاح حنين لنقل ابن البطريق لكتاب «السماء والعالم» لأرسطو، «الفهرست» ص ٣٥١ س ٤).

(وثانيها) ما ذكره «الفهرست» في الكلام عن أوطولوقس Autolycus: «وله من الكتب: كتاب الكرة المتحركة، إصلاح الكندي» (ص ٣٧٥ س ١٠ من طبع مصر - طبعة فلوجل ص ٢٥٣ س ٤) وقد كرر هذا الخبر القفطي (ص ٥٣ س ٦؛ طبع مصر)، والمقصود كتاب De sphaera quae movetur. ولم يورد «الفهرست» اسم المترجم الذي أصلح له الكندي ترجمته، كذلك لم يذكره القفطي الذي كرر الخبر نفسه. وقد طبع في الهند ترجمة أصلحها ثابت بن قررة وحررها نصر الدين الطوسي، ومنها نسخ مخطوطة

عديدة (بودلى ٨٧٥ ، ٩٠٦ ، ٩٦٠ ، مدتشى فى فيرنسسه ٢٧١ ، ٢٨٦ ، برلين
برقم ٥٩٣٢ فى فهرست الفرت ، باريس للمحقق العربى برقم ٩٩٥ ، فى فهرست
دى سلان برقم ٢٤٦٧ (١٥) ، المتحف البريطانى ١٣٤٦ (٤) إلخ إلخ) . ولم
يذكر اسم المترجم العربى فى الترجمة اللاتينية التى قام بها جيراردو الكريمنى
(مخطوط باريس برقم ٩٣٣٥ لاتينى) ، ولا فى الترجمة العبرية التى قام بها
يعقوب بن محير ، بل ورد فى هذه الأخيرة أن ثابت أصلح الترجمة العربية .

(ح) والنوع الثالث هو المختصر والتفاسير والشروح .

وقد ذكر ابن النديم منها مايلى من بين كتب أرسطوطاليس :

١ — كتاب بارى أرمينياس : « المفسرون ... الكندى » (ص ٣٤٨
طبع مصر) .

٢ — كتاب أنا لوطيقا الأولى : « . . . وللكندى تفسير هذا الكتاب »
(ص ٣٤٨) .

٣ — كتاب أبوديقطيقا : « ... وشرحه ... الكندى » (ص ٣٤٩
س ١) .

٤ — كتاب سوفسطيقا : « وللكندى تفسير هذا الكتاب » (ص
٣٤٩ س ١٨) .

٥ — كتاب بوطيقا : « وللكندى مختصر فى هذا الكتاب » (ص
٣٥٠ س ٢) .

٦ — كتاب قاطيفورياس : « ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع
مشجرة وغير مشجرة لجماعة منهم : ... الكندى » (ص ٣٤٨ س ٨) .

مكتبة المصنفين هذا الأقال نشاط الكندى فيما يتعلق بما نقل عن اليونانية أو السريانية

من كتب الفلاسفة والعلماء كان ينحصر في هذه الأمور الثلاثة: أن يكلف مترجماً بأن ينقل لحسابه كتاباً يهيمه ، أو يصلح ما ترجمه غيره من المترجمين غير المجوّدين وغير القيمين بالعربية ، وينحصر الإصلاح في تقويم العبارة وجعلها عربية سليمة فصيحة وإصلاح المصطلحات ؛ أو يفسر ويشرح ، أو يختصر ويصنع جوامع خصوصاً لمؤلفات، أرسطو المنطقية . ويظهر أن هذه التفسيرات والمختصرات لكتب أرسطو المنطقية هي من بين ما عناه صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) حين ذكر في ثفايا كلامه عن الكندي « كتبه في المنطق ، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً » (ص ٨٢ من طبع مصر) .

وليس ثم إذن أى دليل في مصادرنا كلها وفي نشاط الكندي كما وصفته هذه المصادر — نقول ليس ثم أى دليل على أنه نقل عن اللغة اليونانية أو السريانية أو الفارسية أية كتب . وإذن فالخبر الذي أورده ابن جلجل ، وهو أن الكندي « ترجم من كتب الفلسفة الكثير » — خبر زائف إذا كان المقصود بالترجمة النقل من لغة إلى أخرى . ولا سبيل إلى إنقاذ هذا النص إلا بأن نفهم كلمة « ترجم » بمعنى « فسر وشرح » ، والكلمة في أصلها العربي تحتل هذا المعنى . يقال ترجمه وترجم عنه — أى فسرّه . ولكن هذا التأويل لكلام ابن جلجل بهذا المعنى قد لا يتفق مع استعماله في سائر مواضع كتابه هذا كلمة « الترجمة » بمعنى النقل من لغة إلى أخرى (مثل قوله عن يوحنا بن ماسويه : قلّده الرشيد ترجمة الكتب القديمة (ص ٦٥) ، وعن يوحنا بن البطريق : كان أميناً على الترجمة . . . وترجم كثيراً من كتب الأوائل (ص ٦٧) ، وعن جنين بن إسحق : كان جليلاً في ترجمته (ص ٦٩) إلخ إلخ) .

يضاف إلى هذا أنه لم يرد في أى مصدر من المصادر التي ترجمت للكندي

من رسائله إلى شيء من هذا . ولو كان يعرف اليونانية أو السريانية لأشار إلى ذلك قطعاً مباشرة أو بطريق غير مباشر كأن يقول : لما رجعت إلى الأصل اليوناني أو السرياني ، أو : هي في الأصل اليوناني أو السرياني ، أو أية عبارة تشير إلى رجوعه إلى الأصول بلغاتها الأصلية — على الأقل لبيان أنه محقق يقرأ الأصول في لغاتها ، وهو أمر يُنتظر من كل عالم — مهما بلغ من التواضع وإنكار الذات — أن يذكره لأن الدقة العلمية تقتضى ذلك .

لكن ينبغي ألا ننسى أن دوره مصلحاً للترجمات لا بد قد أدى به إلى محاولة النفوذ إلى المعاني في اللغة الأصلية المنقول عنها بالتفاهم مع المترجمين ، حتى لا يؤدي عمله إلى الإخلال بالمعاني الأصلية وعدم التدقيق في نقل المصطلح . وهذا هو الذي يفسر لنا اهتمام الكندي الشديد بالمعاني اللغوية والاشتقاقية للمصطلحات الفلسفية حتى يستطيع منها أن يبتكر المصطلح العربي المطابق ، خصوصاً والترجمة في أول عهدها ، والعربية في بادئ عهدها أيضاً بالمعاني الفلسفية والرياضية والعلمية عامة . وكما نفعل نحن اليوم حين نريد أن نترجم مصطلحات فنية أجنبية ، نحاول أن نستعين بالمعاني اللغوية والاشتقاقية لهذه المصطلحات حتى نخترع المصطلحات العربية الجديدة .

وأظهر ما نجد ذلك عند الكندي في رسالة له عنوانها : « في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفاسفة » (ج ١ ص ٣٦٣ — ٣٨٤ من « رسائل الكندي الفلسفية » تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة سنة ١٩٥٠) . فهو حين يذكر أسماء كتب أرسطو المنطقية باليونانية يتلو ذلك ببيان معناها اللغوي والاشتقاق في اليونانية .

فأولها « المسمى قاطوغورياس ، وهو على المقولات أعنى الحامل والمحمول

وثانيها « وهو المسمى باريارمانياس ، ومعناه : على التفسير » (ص ٣٦٦)
وهنا يعطى المعنى اللغوى .

وثالثها « المسمى أنولوطيقى ، ومعناه : العكس من الرأس » (ص ٣٦٧)
وهنا يعطى المعنى الاشتقاقى لأن الكلمة analutiké مأخوذة اشتقاقاً من ana
أى من جديد ، من الرأس ، والفعل luw أى يحلّ ، فهنا العكس بمعنى الحلّ ،
الفك ، أى الرجوع بالشئ إلى أجزائه الأولى قبل ربطها .

ورابعها « المسمى باسم أفودقطيكا ، ومعناه : الإيضاح » (ص ٣٦٧) وهنا
يعطى المعنى اللغوى لأن apodeiktiké مأخوذة من الفعل - apodeiknumai
أى أوضح .

وخامسها « طويقا ، ومعناه : الموضع » والمعنى هنا اشتقاقى واصطلاحى معاً .
وسادسها « سوفسطيكا ومعناه : المنسوب فى السوفسطائيين ، ومعنى
السوفسطائى : المتحكم » وهو هنا يرجع إلى المعنى الاشتقاقى لأن sophistés
من Sophos أى حكيم ، فمعناه إذن « المدعى الحكمة » ، مثل « متعالم » فى
مقابل « عالم » .

وكذلك فى سائر الكتب المنطقية . بل إنه فى بعض اصطلاحاته ، التى اطرحت
فيا بعد ولهذا تبدو لنا اليوم غريبة ، إنما يرجع إلى الاشتقاق اللغوى فى اليونانية .
فمثلاً « القياس » نجدّه يترجمه بقوله : « الجامعة » ، وهى ترجمة نجدّها كذلك فى
ترجمة اسطاث لكتاب ما بعد الطبيعة (الواردة فى تفسير ابن رشد ص ٤٩٨ س ٤)
كما نجدّها فى التعليقات الواردة فوق كلمة « سلوجسمات » فى ترجمة تذارى
لكتاب « أنالوطيكا الأولى » التى نشرناها فى « منطق أرسطو » (ص ١٠)
تعليق ١) وأينما أنت ترجمة كلمة Sullogismos بـ « الجامعة » لأن هذه
الكلمة اليونانية ، معناها اللغوى الأصل هو الجمع فى الحساب ، إذ هى من

الفعل Sullogizomai س أى يجمع فى الحساب (راجع « رسائل الكندى الفلسفية » ج ١ ص ٣٨٠ — ص ٣٨٢ حيث ترد كلمة جامعة بمعنى قياس عدة مرات) وكذلك أصلح ترجمة كلمة hulé بكلمة « طينة » اعتماداً على أن hulé من معانيها الاشتقاقية الطين أو الرواسب وأراد أن يعدل بها عن كلمة « هيولى » اليونانية المعربة التى جرى عليها المترجمون (راجع « رسائل الكندى » ج ١ ص ٣٠٠ — ٣٧١ حيث ترد الكلمة مراراً) . وقد استعملها — لعل ذلك تحت تأثيره — اسحق بن حنين فى ترجمة كتاب « فى النفس » لأرسطو طاليس (راجع نشرتنا ص ٧ ، القاهرة سنة ١٩٥٤) ، لكن لعله وجد الترجمة غير موفقة ، لأننا نراه فى مواضع عديدة جداً يستعمل الكلمة المعربة « هيولى » مما يدل على عدم اقتناعه بما اقترحه .

وتكفى هذه الشواهد لبيان أن دور الكندى فى إصلاح الترجمات لم يكن سلبياً خالصاً يقتصر على إصلاح العبارة العربية ، بل كان ينطوى على جانب إيجابى على الأقل وضع المصطلح العربى الملائم للأصل اليونانى بالتفاهم مع المترجم الذى قام بالنقل من اللغة الأجنبية ، يونانية كانت أو سريانية . والمؤسف حقاً أن الترجمات القديمة لمؤلفات أفلاطون وأرسطو ، وهى التى استعان بها الكندى ، ونعنى بها تلك التى تمت فى النصف الثانى من القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث الهجرى لم يبق لدينا منها إلا القليل جداً الذى لا يتجاوز ترجمة كتاب « ما بعد الطبيعة من حرف الباء حتى اللام » التى قام بها اسطاث لحساب الكندى نفسه ، ثم صفحات قليلة من هنا وهناك ، لأن مابقى لنا من ترجمات أرسطو قد تم كله — فيما عدا كتاب « ما بعد الطبيعة » — فى النصف الثانى من القرن الثالث وفى القرن الرابع أى بعد وفاة الكندى ، وإلا لتيسر لنا أن نحدد دور الكندى فى تكوين الاصطلاحات الفلسفية العربية . أما الآن فيعسب ما لدينا من مخطوطات لا نستطيع أن نميز

هذه الكتب القديمة ، هو ما يكره المترجمون المعاصرون له أو السابقون عليه .

ملحق

بنصوص الأخبار الواردة عن دور الكندي في الكتب المترجمة

« الفهرست » لابن النديم :

١ - في الكلام عن بطليموس : « كتاب جغرافيا في المعمور وصفة الأرض .
وهذا الكتاب ثمانى مقالات . نقل للكندى نقلاً رديئاً ، ثم نقله ثابت إلى
العربى نقلاً جيداً » (طبع مصر ص ٣٧٥ س ٧ - س ٨) .

٢ - في الكلام عن « أوطولوقوس » : « وله من الكتب : كتاب السكر
المتحركة إصلاح الكندي » (٣٧٥ س ١٠) - وكرر ذلك القفطى (ص ٥٣
س ٦ طبع مصر) .

٣ - عن شبيه بالكندى في إصلاح التراجم :

قال ابن النديم وهو يتحدث عن « النقلة من اللغات إلى اللسان العربى » .
« مرلاحى - فى زماننا - جيد المعرفة بالسريانية ، عطفى الألفاظ بالعربية ،
ينقل بين يدي على بن ابراهيم الدهكى من السريانى إلى العربى ويصلح نقله ابن
الدهكى » (ص ٣٤١ س ١٥ - س ١٧)

٤ - فى الكلام عن كتب أرسطو :

الكلام على قاطينورياس ؛ « ... ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع
مشجرة وغير مشجرة لجماعة منهم : ... الكندي » (ص ٣٤٨ س ٨)

الكلام على بارى أرمينياس : « المفسرون : ... الكندي » (ص ٣٤٨)

الكلام على أنا لو طبقا الأولى : « والكندى تفسير هذا الكتاب ...
(ص ٣٤٨) .

الكلام على أبو ديقطيقا : « ... وشرحه ... الكندى » (ص ٣٤٩
س ١) .

الكلام على سوفسطيقا : « والكندى تفسير هذا الكتاب » (ص ٣٤٩
س ١٨) .

الكلام على بو طبقا : « والكندى مختصر في هذا الكتاب » (ص ٣٥٠
س ٢) .

— « كتاب » أنولوجيا وفسره الكندى » . (ص ٣٥٢ س ٢٣ - س ٢٤)

القفل :

نقل عن « الفهرست » ولكنه حرقه فقال في الكلام عن كتب بطليموس :
« كتاب الجغرافيا في المعمور من الأرض . وهذا الكتاب نقله الكندى إلى
العربية ، نقلًا جيدًا » (ص ٦٩ - ٧٠ السطر الأخير - السطر الأول)

الدعوى الأولى أوردها أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن
جلجل في كتابه « طبقات الأطباء والحكماء » (تحقيق فؤاد السيد ، القاهرة سنة
١٩٥٥) فقال في ترجمته للكندى : (وقد ألف كتابه هذا في سنة ٣٧٧ هـ) .

« وترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، وخلص
المستصعب ، وبسط العويص » (ص ٧٣ - ٧٤)

ونقل هذه العبارة منسوبة إلى ابن جلجل كل من القفل ص ٢٤١ . وابن

أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧

مكتبة المصححون بالسلطنة أن ابن جلجل غير دقيق أنه قال : « وله (أى الكندى)

كتاب الجغرافية في معرفة الأقاليم المعمورة » - مع أن هذا الكتاب هو لبطلميوس . والسبب في اشتباهه هو أنه ورد في « الفهرست » أنه نقل للكندى نقلاً رديئاً .

ما فعله في أثولوجيا

في جميع نسخ أثولوجيا ورد : « نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمه الحمصي وأصلحه ، لأحمد بن المعتصم بالله ، أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى (نشرتنا ص ٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٥) .

الغزالي ومصادره اليونانية

قال أبو بكر بن العربي ، وكان من أخص أصحاب الغزالي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدَّر^(١) . »

وهذه ملاحظة دقيقة تلخص موقف الغزالي الفكري كله ، وفيها تفسير لما كان فيه من قلق واضطراب أخذه عليه ابن طفيل في « حيّ بن يقظان^(٢) » وابن رشد في « فصل المقال » وفي « تهافت التهافت » ، كما نبه عليه ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه ، نخص بالذكر منها « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول^(٣) » و « نقض المنطق^(٤) » .

فمنذ أن بدأ يقرأ كتب الفلسفة ، ونحن نفترض أن ذلك كان في حدود سنة ٤٨٤ وهو في الرابعة والثلاثين ، تعيّر مجرى تفكيره ؛ وحدث له أزمة روحية كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة . وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحرّ . وهو يعترف في « ميزان العمل^(٥) » بما لهذا الشك من فائدة جليّة ، قال : إن من لم يُشكّ لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والضلال ، ولا خلاص للإنسان إلا في الاستقلال ، وتمثل بهذا البيت :

(١) أورده ابن تيمية في « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » ج ١ ص ٢ القاهرة سنة ١٩٥١ م ، وفي « نقض المنطق » ص ٥٦ ، (القاهرة سنة ١٩٥١ م) .

(٢) ص ٦٤ . القاهرة سنة ١٩٥٢ .

(٣) ج ١ ص ١٦٤ .

(٤) ص ٥٥ - ٥٦ .

(٥) مكتبة المصنفين الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٢٦ .

خذ ما تراه ، ودع شيئاً سمعت به

في طلعة الشمس ما يفنيك عن زحل

هذا الشك المنهجي الذي دعا إليه الغزالي إنما كان ثمرة مطالعته لكتب الفلاسفة . وبلغ هذا الشك أوجه حوالى سنة ٤٨٧ هـ . هنالك أحسّ بأنه لن يستطيع المضى في هذا الشك لأن طبيعته تميل إلى اليقين ، ولأنه بعد دفاعه الجيد عن الإسلام ضد الباطنية بكتابه « المستظهرى » و « حجة الحق » ، حتى أصبح حجة الإسلام ، قد صار لزاماً عليه أن يؤدى دوره الجديد الذى أحسّ بأنه دوره ورسالته ، أعنى الدفاع عن الإسلام ، لا دفاع المتكلم أو الفقيه ، بل دفاع المشارك في الفلسفة ، فقارن في ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصورهما أصحابه من الأشاعرة ولقنها إياه أستاذه أبو المعالى الجوينى ، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابى وابن سينا . وسرعان ما تبين له التعارض بين هـذه وتلك . فكان عليه ، وهو المدافع عن الإسلام ، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعضهم ليثبت تهافتهم ، وكان عن ذلك كتابه « تهافت الفلاسفة » الذى ألف في مستهل سنة ٤٨٨ هـ . حتى إذا ما خيل إليه أنه فرغ من الفلاسفة ، اتجه إلى البحث عن ملكة أخرى للمعرفة غير العقل الذى عليه اعتمد الفلاسفة فكان ذلك سبباً لتهافتهم ، وأخيراً وجد هذه الملكة في الكشف والذوق عند الصوفية مما كان سبباً في بدء مرحلة ثالثة وأخيرة في حياته ابتداءً من سنة ٤٨٨ هـ ، هي مرحلة التصوف .

ذلك هو منحى التطور الروحى عند الغزالي . فهل استطاع أن يخرج من بطون الفلاسفة بعد أن دخل فيها ؟ هذا هو موضوع هذا البحث ، ويمكن أن يصاغ على نحو آخر بأن نبين أثر التراث الفلسفى اليونانى في الغزالي في المرحلة التالية لكفره بالفلسفة ، بل وتكفيره للفلاسفة ،

في بعض مذاهبهم ، وسنرى في خاتمة هذا البحث أن الغزالي لم يخرج أبداً من بطون الفلاسفة ، رغم كل محاولاته .

١ - « تهافت » الغزالي ورد يحيى النحوى على حجج برقلس في قِدم العالم : فلنأخذ أولاً أول كتاب ألفه في هذه المرحلة ، وهو كتاب « التهافت » الذى ردّ به على الفلاسفة . وهنا سنجد أن الغزالي في هذا الكتاب إنما يعتمد على كتاب لفيلسوف يونانى أفلاطونى محدث هو برقلس الأفلاطونى ، وردّ يحيى النحوى عليه . وهذا الكتاب هو كتاب « حجج برقلس في قِدم العالم » الذى كان من حسن حظنا أن اكتشفنا له ترجمة عربية قديمة قام بها اسحق بن حنين ، ونشرناها في كتابنا « الأفلاطونية الحديثة عند العرب » (ص ٣٤ - ص ٤٢ . القاهرة سنة ١٩٥٥) . وقد وجدنا فيه الحجة الأولى من هذه الحجج ، وقد فقدت في أصلها اليونانى ، ولم تبقَ لنا إلا في هذه الترجمة العربية الفريدة ، وهذه ماثرة عظيمة من مآثر التراث العربى على التراث اليونانى . وهذه الحجج الثماني عشرة قد ردّ عليها يحيى النحوى ، الفيلسوف الاسكندري ، بكتاب كبير ، يثبت فيه أن العالم محدث وليس قديماً . وهذا الرد قد ترجم إلى العربية ، إذ ذكر القفطى أنه كانت لديه نسخة بالعربية طبعاً من رد يحيى النحوى (القفطى ، نشرة ليبرت ص ٨٩) . كما أننا نجد البيرونى في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ينقل عن كتاب يحيى النحوى هذا في ثلاثة مواضع (صفحات ١٧ ، ١١١ ، ١١٤) ، وكذلك يذكره الشهرستانى في « الملل والنحل » (طبعة كيورتن ، ص ٣٣٥ - ص ٣٤٣) فيورد ما سماه باسم « شبه برقلس في قِدم العالم » ، ويقول إنه أفرد كتاباً للردّ عليها ، فضلاً عن أن ابن الخمار المتوفى بعد سنة ٤٠٧ هـ قد دافع عن رد يحيى النحوى برسالة صغيرة « في أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً » وقد عثرنا على هذه الرسالة ونشرناها أيضاً . وهذا يدل على مدى انتشار حجج برقلس وردّ يحيى النحوى عليها في مكتبة المعتزدين الإسلامية

العالم الإسلامي ، فمن الطبيعي جداً أن يعرف الغزالي حجج برقلس ورد يحيى النحوى . ولئن كان الغزالي لم يذكر اسم برقلس ولا اسم يحيى النحوى في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، فإن هذا لا يدلّ على شيء ، لأن الغزالي لا يذكر مصادره ؛ وهو خصوصاً هنا يعنيه أن يخفى مصدره لأنه يحيى النحوى ، ويحيى النحوى فيلسوف . على أنه يكفي المرء أن يقرأ كتاب يحيى النحوى في رده على برقلس في قوله بقديم العالم ليكتشف في الحال أن الغزالي ينقل خلاصة ما قاله يحيى النحوى في رده ، ولا يكاد يضيف شيئاً جوهرياً إليه ، إنما الخلاف في العبارات والاصطلاحات وطريقة صياغة الحجج .

فالحجة الأولى التي يوردها الغزالي (ص ٢٣ من نشرة بويج . بيروت سنة ١٩٣٧) وهى قول القائلين بقديم العالم إنه يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، هذه الحجة هى الحجة الثالثة من حجج برقلس ، وقد ردّ عليها يحيى النحوى بمثل ما أورده الغزالي باعتراضاته والتزاماته والردود على الاعتراضات والإلزامات . والحجة الثانية (ص ٥١ — ص ٥٢) من حجج القائلين بقديم الدهر - وهى الخاصة باستحالة التقدم بالزمان - هى بعينها الحجة الخامسة من حجج برقلس ، وقد ردّ عليها النحوى بما سيقوله الغزالي أيضاً . والدليل الثالث عند الغزالي (ص ٦٦ — ص ٦٧) يناظر الحجة الثانية من حجج برقلس ، وإن اختلفت العبارة إذ بدأت فكرة الممكن والواجب تدخل في الإلهيات بدلا من المثال والمثول أو الصورة وشبهها المحاكى .

وبالمثل يقال على الأدلة التي أوردها الغزالي للفلاسفة على أبدية العالم والزمان والحركة فلها كلها نظائرها في حجج برقلس ، خصوصاً السابعة والثامنة والتاسعة ، وما أورده يحيى النحوى من ردود عليها .

الفلاسفة بآراء البعض الآخر . وبعبارة أدق نراه ردّ على المشائين ومن شايعهم مثل برقلس ، بكلام استعاره من فيلسوف تأثر بأفلاطون أكثر مما تأثر أرسطو في الإلهيات ، فضلاً عن أنه فيلسوف ذو دين ، ونعني به يحيى النحوى الذى كتب ردّه هذا سنة ٥٢٤ ميلادية كما يظهر من نص كلامه فى المقالة ١٦ ف ٤ (ص ٥٧٩ س ١٤ من نشرة Raabe^(١)).

٢ — توبيخ النفس ومعاتبتها فى « الأحياء » و « معاذلة النفس » المنسوب إلى هرمس : وموضوع ثان تأثر فيه الغزالى بالتراث الفلسفى اليونانى ، وهو باب « توبيخ النفس ومعاتبتها » فى كتاب المراقبة والمحاسبة ، وهو الكتاب الثامن من الربع الرابع ، ربع المنجّيات من « إحياء علوم الدين » (ج ٤ ص ٣٠٥ — ص ٣٦٠ . القاهرة سنة ١٩٥٦) . فهذا الباب أو بتعبير الغزالى : « الرابطة السادسة فى توبيخ النفس ومعاتبتها » قد تأثر فيه الغزالى نموذجاً يونانياً رائعاً ، هو كتاب « معاذلة النفس » المنسوب عادة إلى هرمس ، وأحياناً قليلة إلى أفلاطون ، وهو على كل حال من الكتب المنحولة الموضوعة فى العهد الهلنيسى المتأخر ، ويدعى أحياناً فى بعض المخطوطات باسم : « كتاب معاذلة النفس » وأحياناً أخرى ينسب إلى أرسطوطاليس ، ويدعى « زجر النفس » كما أشار إلى ذلك حاجى خليفة (ج ٣ ص ٥٤٠ تحت رقم ٦٨٤٦) . وقد نشرنا هذا الكتاب ضمن كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ، وحققنا فى مقدمته أن هذا الكتاب من العهد الهلنيسى المتأخر ، أى قبل الإسلام ، فيما بين القرنين الثالث والخامس الميلاديين ، وأنه أثر من آثار الهرمسية التى غزت الفكر اليونانى المتأخر . ولعل كاتبه كان وثنياً زاهداً مؤمناً بالأفلاطونية المحدثة والنفوسية ، فهو إذن أدخل فى باب الأدب الهرمسي *littérature hermétique* الذى

Joannes Philoponus : de Aeternitate mundi Contra (١)
Proclum . Editit Hugo Rabe . Lipsiae , B. I. Teubner 1899.
مكتبة المتحف بوليتكنيكى
(م ١٣ — دور العرب)

انتشر انتشاراً هائلاً تحت اسم هرمس ، وهو اسم مجهول عام غامض ، وذلك في فترة انحلال الحضارة اليونانية الرومانية .

لكن تأثر الفزالي إنما هو بالصياغة وطريقة المفاجأة ، فالكتاب كان بمثابة نموذج أدبي يوناني عارضه الفزالي بنموذج إسلامي من نفس القلب ، وتتردد فيه أحياناً نفس المعاني . لكن الفزالي حرص كل الحرص على أن يصبغه بالصبغة الإسلامية القرآنية ، نظراً إلى أنه لعله اشتهر في نموذجه أن روحه يونانية وثنية وإن كانت زاهدة رفيعة السموات الروحي . وإن القارئ لهذا الفصل في كتاب « الإحياء » للفزالي ليدعشه هذا القلب الذي صبت فيه عباراته ، إذ لا نجد هذا القلب عند كاتب إسلامي آخر قبل الفزالي ولا بعده .

فلننظر في التشابه بين هذا الفصل من « الإحياء » وبين كتاب « معاذلة النفس » المنسوب إلى هرمس .

فلاحظ أولاً أن العنوانين متشابهان : « فالغزالي يقول : « في توبيخ النفس ومعاتبتها » ، وعنوان كتاب هرمس هو « معاذلة النفس » .

وكلا الفصلين — أعني فصل الفزالي ورسالة هرمس — مقدم إلى فقرات كل فقرة منها تبدأ بقوله : « يا نفس » ، وتتكرر أحياناً كثيرة في سياق الفقرة ، بقوله : « يا نفس » ، أو « أيتها النفس » .

فالفزالي مثلاً يقول في مطلعها : « يا نفس ! ما أعظم جهلك ! تدعين الحكمة والذكاء والفطنة ، وأنت أشد الناس غباوة وحمقاً . . . يا نفس ! لو واجهك عبدٌ من عبيدك بل أخٌ من إخوانك بما تكرهينه ، كيف كان غضبك عليه ومقتك له ! فبأي جسارة تتعرضين لمقت الله وغضبه وشديد عقابه !؟ . . . ويحك يا نفس ! كأنك لا تؤمنين بيوم الحساب وتظنين أنك إذا مت انفلت وتخلصت ؟ وهيهات . . . فإن كنت يا نفس قد عرفت جميع ذلك وآمنت به

فإياك تسوّفين العمل والموت لك بالمرصاد ؟! ... فإذا كنت أيتها النفس
 لا تفهمين هذه الأمور الجليّة وتركفين إلى التسويف فما بالك تدّعين الحكمة ،
 وأية حماقة تزيد على هذه الحماقة ؟! ... يا نفس ! أما تستعدّين للشقاء بقدر
 طول مدّته فتجمعين له القوت والكسوة والخطب وجميع الأسباب ...
 أفتظنين أيتها النفس أن زمهرير جهنم أخفُّ برداً وأقصر مدة من زمهرير الشتاء ...
 ويحك يا نفس ! انزعى عن وجهك وقيسى آخرتك بدنياك ... إن كنت
 تعتقدين في نفسك العقل والذكاء يا نفس ما أعجب أمرك وأشدّ جهلك وأظهر
 طغيانك .. ولعلك يا نفس أسكرك حبُّ الجاه ... فكيف تبيعين يا نفس
 ما يبقى أبد الآباد بما لا يبقى أكثر من خمسين سنة ... فإن كنت يا نفس
 لا تتركين الدنيا رغبة في الآخرة لجهلك وعمى بصيرتك فإياك لا تتركينها ترفّعاً
 عن خسة شركائها وتنزّهاً عن كثرة عنائها ... ويحك يا نفس ! قد أشرفت
 على الهلاك واقترب الموت وورد النذير. فمن ذا يصلّي عنك بعد الموت ، ومن
 ذا يصوم عنك بعد الموت ، ومن ذا يرضى عنك ربك بعد الموت ؟! ... أما
 تعلمين يا نفس أن الموت موعدك والقبر بيتك والتراب فراشك والدود أنيسك
 والفرع الأكبر بين يديك . أما علمت يا نفس أن عسكر الموتى عندك على الباب
 ينتظرونك وقد آلوا على أنفسهم كلهم بالآيمان المغلظة أنهم لا يرحون من
 مكانهم ما لم يأخذوك معهم . أما تعلمين يا نفس أنهم يتمنون الرجعة إلى الدنيا يوماً
 ليستغفوا بتدارك ما فرط منهم ... يا نفس ! إن المذنب أنتن من العذرة ،
 وأن العذرة لا تطهر غيرها ، فلم تطعمين في تطهير غيرك وأنت غير طيّبة في
 نفسك ؟! ويحك يا نفس ! لو عرفت نفسك حق المعرفة ... ويحك يا نفس
 ما أغدرك ؟! ويحك يا نفس ما أوقحك ! ويحك يا نفس ما أجهلك وما أجزأك
 على المعاصي ! ويحك كم تعقدين فتنقضين ! ويحك كم تعهدين فتغدرين ! ويحك
 مكتبة المصطفى الشريف

تنظرين إلى أهل القبور . . ويحك يا نفس أما لك بهم عبرة ؟ أما لك إليهم نظرة ؟ . . . احذري أيتها النفس المسكينة يوماً آلى الله فيه على نفسه أن لا يترك عبداً أمره في الدنيا ونهاه حتى يسأله عن عمله . دقيقه وجليله ، سرّه ، وعلايته . فانظري يا نفس بأى بدنٍ تقفين بين يدي الله وبأى لسان تجيبين . . واعلمى يا نفس أنه ليس للدين عوض ، ولا للإيمان بدل . . . فاتهظى يا نفس بهذه الموعظة واقبلى هذه النصيحة ، فإن من أعرض عن الموعظة فقد رضى بالنار ، وما أراك بها راضية ، ولا لهذه الموعظة واعية . »

وبالمثل نجد كتاب « معاذلة النفس » المنسوب إلى هرمس قد صنع كله على هذا النمط والأسلوب فكل فقرة فيه تبدأ بقوله : « يا نفس » ، ولكن فقراته قصارٌ نوعاً عن فقر الغزالي . ولنورد من فقرات هرمس ما يتفق مع المعانى التى وردت في فقرات الغزالي .

فمن المعانى البارزة في كلام الغزالي: أن النفس منساقّة إلى الهلكة ولا تتعظّ، ومن هنا التشاؤم في عباراته . وهرمس يقول في هذا المعنى : « يا نفس ! حتى متى ، وإلى متى أنا سائق لك إلى طريق المنفعة والنجاة لى ولك فلا تنساقين ، وأنت سائقة لى إلى طريق الهلكة والمضرة لى ولك فلا أنساق معك ؟ . . . يا نفس ! ما أنت منصفة ولا عادلة ولا عاقلة » (ص ٨٣) . وقال : « يا نفس ! إني لأتأمل حالك فيطول تعجبي منه ! تظهرين بالقول أنك زاهدة في الشقاء والأحزان ، وأنت بالفعل راغبة فيها وملازمة لها ، ومغابطة لأهلها عليهما » (ص ٩٥) وقال أيضاً : « يا نفس ! كل مكروه أصابك وأنت في عالم الكون فيبقى أن سببه وأصله هو من قبلك ومن حيث خطؤك وزلللك » (ص ٦٩) .

ومن المعانى البارزة عند الغزالي أيضاً الرغبة عن الدنيا ووجوب التخلّي

عنها . وهذا نجده في كلام هرمس في قوله : « يا نفس ! ليس الزهد في الدنيا ترك تزويقها وإصلاحها مع الرضا بالمقام فيها . وإنما الزهد التام الرضا بالتحول عنها والاشتياق إلى النقلة منها . وكذلك يا نفس : ليس الزهد في عالم الطبيعة ترك لذاته وشهواته مع الرضا بالمقام فيه . وإنما الزهد بالحقيقة شدة الشوق إلى مفارقتها والراحة منه ومن معاندته ومضادته واختلافه وظلمته ، فينبغي لك يا نفس أن تعتقدى الشوق إلى الموت الطبيعي والرضا به ... أليس تعلمين يا نفس أن بالموت الطبيعي تنتقلين من الضيق إلى السعة ، ومن الفقر إلى الغنى ، ومن الحزن إلى السرور ، ومن الخوف إلى الأمن ، ومن التعب إلى الراحة ومن الألم إلى العزة ومن المرض إلى الصحة ومن الظلمة إلى النور؟ »
ولكن هذا التشابه الواضح في الصياغة وفي بعض المعاني البارزة يجب ألا ينسينا الفارق بين الكاتبين .

فهرمس (المنحول طبعاً) يستخدم العبارات الفلسفية الأفلاطونية المحدثة كثيراً في كلامه مثل العقل وكونه للنفس كالأب ، والطبيعة وكونها كالزوجة وكلامه عن دار المحسوسات ودار المعقولات ، وإن النفس في سجن البدن ، والجوهر الصورى .. ، إلى آخر هذه الاصطلاحات الأفلاطونية المحدثة — أما الغزالي فكلامه بسيط مستمد من معاني القرآن وعباراته دون إدخال أى اصطلاح فلسفى ، كما هو شأنه في كتاب « الإحياء » كله لأنه يتجه به إلى عامة الناس . ولهذا نستطيع أن نقول على وجه العموم إن الغزالي إنما تأثر الروح العامة ثم أسلوب الكتابة في رسالة « معاذلة النفس » لهرمس ، وفيما عدا ذلك يدخل جلُّ بل كلُّ كلامه في الإطار الإسلامى الخالص ، خصوصاً وليس في رسالة هرمس أدنى إشارة إلى حساب وعقاب وآخرة ، بينما الغزالي يحرص كل الحرص على تأكيد هذه المعاني في معابته للنفس بتخويفها بها لجزرها . ومن مكتبة المصنفين الإسلاميين

هرمس، أما من فصل الغزالي في « الإحياء » فلا نكاد نستخرج غير مُجمل مؤثرة في الوعظ . لكن ليس لنا أن نقوم بالتقويم بين الاثنين ، لأن هدف كليهما ، والجمهور الذي يتجه إليه كلاهما — مختلف .

٣ — « مشكاة الأنوار » للغزالي و « تساعات » أفلوطين : وهنا نصل إلى الموضوع الثالث في هذا البحث وهو تأثير الغزالي بأفلوطين في نظرية النور التي عرضها في « مشكاة الأنوار » خصوصاً في الفصل الأول منها وهو « في بيان أن النور الحق هو الله تعالى ، وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له » . وهذا الرأي قد قال به قبل ذلك بعض الباحثين ، خصوصاً فنسنت في مقال^(١) له بَيَّن فيه أن هذا الفصل ليس إلا عرضاً فضفاضاً Paraphrase للفصل الخامس من التساع الرابع من « تساعات » أفلوطين (ج ٤ ص ١٥٤ — ص ١٦٧ من نشرة وترجمة برييه . باريس سنة ١٩٢٧) ، وعنوانه : في الإبصار .

وقال فنسنت إنه لا بد أن يكون الغزالي قد قرأ ترجمة هذا الفصل الخامس من التساع الرابع ومنه استمد كلامه في الفصل الأول من « مشكاة الأنوار » (ص ١١٢ — ص ١٢٧ من طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤ ضمن : « الجواهر الفوالى من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي » طبع بحبي الدين صبرى الكردى) ، أو خلاصة له .

لكن الدليل الكتابي على ترجمة هذا الفصل كان قد أعوز الباحثين ، مما جعل فرض فنسنت بمعزل عن التأييد . غير أننا عثرنا على هذا الدليل الكتابي في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى في مكتبة بودلى بأ كسفورد ،

(١) أشار فنسنت إلى هذا الرأي أولاً في كتابه La Pensée d'Al-Ghazzâli ص ١٤ ؛ أما المقال المذكور فنشر في Semietische uit de Nalatenschap van A. j. Wensinck, Leiden 1941 p. 192—212

الذى يحتوى على شذرات نسبت إلى « الشيخ اليونانى » ، وهذه الشذرات قسم منها مأخوذ من الفصل الخامس من التساع الرابع ، هذا الذى يعنيننا هنا . وقد نشرنا هذه الشذرات فى كتابنا « أفلوطين عند العرب » ، (ص ١٨٦ - ص ١٩٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٥) . وبهذا ثبت بالدليل القاطع أن الفصل الخامس من التساع الرابع لأفلوطين قد ترجم ملخصاً إلى العربية وشرط كبير منه مترجم حرفياً كما فى أصل أفلوطين .

يبد أننا نرى أن فنسنتك يذالى حين يقول إن الفصل الأول من « مشكاة الأنوار » ليس إلا ملخصاً فضفاضاً للفصل الخامس من التساع الرابع لأفلوطين . ذلك أن أفلوطين فى هذا الفصل يقصر كلامه على الرؤية والإبصار ، فيتحدث عن طبيعة الوسط القائم فى مجال الرؤية بين العين والشيء المبصر ، فيقول إن هذا الوسط هو النور ، والنور نوران : نور باطن فى العين ، ونور فى المصدر المضيء ، ويذهما نور الوسط الذى يربط بينهما . ولكن أفلوطين يستبعد كل الفروض التى تسند إلى الوسط دوراً فى الإبصار ، ويقول إن الإبصار إنما يرجع إلى فعل مباشر من الشيء المبصر على البصر ، مستقلاً عن تأثيره فى الوسط . ولهذا يقول فى الترجمة العربية : « والبصر لا يحتاج فى نيله المحسوس إلى الهواء المتوسط بينه وبين المحسوس ، بل إنما يحتاج إلى الضوء فقط » (ص ١٩٢) .

أما الغزالى فإنه فى هذا الفصل الأول من مشكاة الأنوار لا يعنى بنظرة الإبصار والوسط ، بل غرضه الرئيسى هو أن يقول إن النور يطلق بالاشتراك على نور البصر وعلى نور العقل أو البصيرة ، وأن الثانى أحق من الأول باسم النور ، لأن « نور البصر موسوم بأنواع من النقصان منها أنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ، ولا يبصر ما بعد منه ولا ما قرب جداً ، ولا يبصر ما هو وراء حجاب ، ولا يبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون

كلها « ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له ، ويغفل كثيراً في إبصاره
 فيرى الكبير صغيراً ويرى البعيد قريباً والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً .
 فهذه سبع نقائص لا تفارق « العين الظاهرة » بينما في قلب الإنسان عين تدرك
 هذه الأمور وتخلو من تلك النقائص ، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة
 بالروح وتارة بالنفس الإنساني ، فهذا أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة
 لرفعة قدره عن النقائص السبع : (١) فالعين لا تبصر نفسها ، بينما العقل يدرك
 غيره ويدرك نفسه ؛ (٢) والعين لا تبصر ما قرب منها قريباً مفرطاً ولا ما بعد ،
 بينما العقل يستوى عنده القريب والبعيد ؛ (٣) والعين لا تدرك ما وراء الحجاب ،
 بينما العقل يتصرف في العرش والكرسى وما وراء حجاب السموات وفي الملائكة
 الأعلى والملائكة كتصرفه في عالمه الخاص به ؛ (٤) والعين تدرك من الأشياء
 ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها ، والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء
 وأسرارها ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط أسبابها وعللها ؛ (٥) والعين
 تبصر بعض الموجودات ، أما العقل فمجال كل الموجودات ؛ (٦) والعين لا تبصر
 ما لا نهاية له ، بينما العقل يدرك اللانهايات ؛ (٧) وأخيراً العين تغفل في
 الرؤية ، أما العقل فإنه إذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال لا يتصور أن يغفل
 بل يرى الأشياء على ما هي عليه . والنتيجة لهذا كله أن العقل أولى باسم النور
 من العين ، إلى درجة يصحّ معها أن يقال إن العقل هو الذي يستحق اسم
 النور ، لا العين .

وإذا كان ما يُبصر نفسه وغيره أولى باسم النور ، فإن ما يُبصر به غيره
 أولى من هذا باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلاً ؛ ولهذا فإن الذي
 يؤثر في غيره أيضاً أحرى أن يسمى سراجاً منيراً لفيض أنواره على غيره ،
 وهذه الخاصة توجد في الروح القدس النبوي إذ تفيض بواسطته أنوار المعارف
 على الخلق ، وبهذا نفهم تسمية الله النبي ﷺ سراجاً منيراً . وهناك أنوار

سماوية، وأخرى أرضية، وتترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع أولى باسم النور لأنه أعلى مرتبة، بيد أنها لا تتسلسل في ترتيبها التصاعدي إلى غير نهاية، بل ترتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته، ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها، واسم النور أحق به وأولى من كل ما عداه، بل اسم النور على غير النور الأول مجازٌ محض، إذ كل ما سواه فهو من حيث ذاته لا نور له، بل نوره مستعار من غيره، ولا قوام لنورانيته، المستعارة بنفسها، بل بغيرها، ولهذا فإن النور الحق هو الله تعالى.

وإنما نجد بذور نظريات الغزالي هذه لا في الفصل الخامس من التساع الرابع، بل في الفصل الخامس من التساع الخامس؛ وهذا الفصل الأخير قد ورد ملخصاً في «رسالة العلم الإلهي» المنسوبة إلى الفارابي التي هي في الحقيقة ليست إلا مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين، وقد نشرنا هذه الرسالة في «أفلوطين عند العرب» وبها أصبح من المؤكد أنه لا بد أن يكون الغزالي قد تأثر بها في حديثه هنا عن نور العقل. فقد ورد في هذه الرسالة ما يلي: «إن أول فعل الفاعل الأول العقل. والعقل إنما هو ضوء ساطع من ذلك الجوهر الكريم كما يضيئ ضوء الشمس على الأشياء من الشمس. فعلى هذا ابتدع الفاعل الأول الأشياء العقلية كلها. إن الأشياء العقلية ضوء من ضوء ذلك العقل، الضوء باق في الأشياء العقلية غير مبين لها ولا هي هو، بل هو غيرها.» (ص ١٧٥) وقال أيضاً بعد ذلك: «لما أراد الفاعل الأول إبداع الأشياء أبداع العقل الذي هو ضياء من ضوئه، ثم أبداع العقل الحس وهو ضياء من ضوء العقل.» وهذه المواضع التي أوردناها تناظر خصوصاً البندين السابع والثامن من الفصل الخامس من التساع الخامس، وهي فعلاً مكتبة المقتضدين الإسلامية التي يمكن أن يكون الغزالي قد تأثر بها في الفصل الأول من مشكاة الأنوار،

لا كما زعم قنسنك من أن الغزالي لخص في هذا الفصل الفصل الخامس من التساع الرابع . وما كان لنا أن نصل إلى هذه النتيجة قبل أن نكتشف أن البندين السابع والثامن من الفصل الخامس من التساع الخامس لأفلوطين قد ترجم إلى العربية ، ترجمة نشرناها في كتابنا « أفلوطين عند العرب » .

ولكن أصالة الغزالي مصونة إلى حد غير قليل في هذه الفروق والتعريفات التي أقامها بين نور البصر ونور العقل ، وفي ربطه بين النظرية الأفلاطونية الحديثة وبين الآية الكريمة في سورة النور : « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دريُّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نارٌ ، نورٌ على نور يهدي الله لنوره من يشاء » .

صحيح أنه لم يصف شيئاً من الناحية الفلسفية بهذا الربط ، ولكنه كان في ذلك مخلصاً للمفهوم الذي اتخذ لنفسه ، وجعله رسالته الفكرية ، ألا وهو تبرير وجود النظريات الفلسفية الحققة في الدين .

والواقع أنني أرى أن الغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته ، إنما جعل رسالته الفكرية هي استخدام هذا المنهج ، استخداماً قد يضطره أحياناً إلى البعد عن المصطلحات الفلسفية التي جرى بها الاستعمال ، حتى تبدو أقرب إلى المعاني الدينية أو النصوص القرآنية .

لقد فعل الغزالي هذا في أظهر صورة في كتابه « القسطاس المستقيم » ، فقد أراد في هذا الكتاب أن يستخرج أصول الأقيسة المنطقية من القرآن ، حتى يستطيع أن يقول إنه تعلم الموازين من القرآن ثم وزن بها جميع المعارف الإلهية فوجدها جميعاً موافقة لما في القرآن . واضطر من أجل هذا إلى تغيير أسماء الاصطلاحات المنطقية ، فبدلاً من أن يقول الشكل الأول من أشكال القياس

الحلى قال : الميزان الأكبر من موازين التعادل ؛ وبدلاً من الشكل الثانى قال :
الميزان الأوسط ؛ وبدلاً من الشكل الثالث قال : الميزان الأصغر ، وبدلاً من
القياس الشرطى المتصل قال : ميزان التلازم ، وبدلاً من القياس الشرطى المنفصل
قال : ميزان التعاند . وفيما عدا هذا لم يأت الفزالى تحت هذه الأسماء بأى
جديد بخلاف ما هو معروف فى كتب المنطق ، مع اعترافه بأن هذه الأسماء
التي وضعها لا تتفق مع الاصطلاح الجارى به الاستعمال .

ويقول صراحة ، حينما سأله مخاطبه من أهل التعليم : « هذه الأسماء : أنت
ابتدعتها ، وهذه للموازين أنت انفردت باستخراجها — أم سُبقت إليها ؟ »
فأجاب الفزالى : « أما هذه الأسماء فإنى ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها
من القرآن ، وما عندى أنى سُبقت إلى استخراجها . ولها عند مستخرجيها من
المتأخرين أسماءٌ آخر سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد
وعيسى صلى الله عليهما وسلم — أسماءٌ أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم
وموسى عليهما الصلاة والسلام . ولكن بقى على إبدال كسوتها بأسماءٍ أخرى
غير ما سموها به ما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك إلى الأوهام »
(« القسطاس المستقيم » ص ١٧٥ . القاهرة سنة ١٢٣٤ هـ ضمن مجموعة : « الجواهر
الغوالى من رسائل الإمام حجة الإسلام الفزالى ») .

وهذا نص فريدٌ وفى غاية الأهمية لأنه يدلنا أولاً على أنه غير الأسماء
ليُقَرَّبها إلى أذهان العامة ، فهو إذن يُقَرَّب الفلسفة إلى عامة الناس بإلباسها
ثوباً دينياً .

وهو ثانياً — وهذا هو الأهم — يُقَرَّب الفلسفة من الدين بأن يقول بحجة
مشهورة قال بها فيلون اليهودى والقديس أوغسطين من قبل ، وهى أن الفلسفة
مكتبة المهندسين الإسلامية اليونانية مأخوذة من صحف إبراهيم وموسى ، تعلمها حكماء اليونان من

صحف إبراهيم وموسى وأعطوها أسماء أخرى . ولأول مرة نجد لدى مفكر مسلم هذا الرأي الذى كان يظن من قبل أنه لم يقل به إلا فيلون اليهودى ثم القديس أوغسطين . ولا نعلم أنه ترجم شىء من آثار هذين إلى العربية حتى تقوم مَسْطَنَّة تأثير منهما فى الغزالى . وإنما الغزالى بثاقب بصيرته قال بهذا القول الذى شاركه فيه علما كبريان فى دينين سماويين آخرين ، مما يحقق القول بأن العقول الكبرى تتلاقى .

* * *

وهكذا نرى الغزالى قد تأثر فى هذه الموضوعات الثلاثة على الأقل بالفلسفة اليونانية تأثراً ظاهراً قوياً فى المرحلة الأخيرة من حياته ، تلك المرحلة التى بدأت فى سنة ٤٨٨ وفيها أظهر انصرافه عن الفلسفة وكفره بالفلاسفة ، والواقع أنه بقى رغم كل ما بذله — بقى فى بطون الفلاسفة ولم يقدر أن يخرج منها كما قال أبو بكر بن العربى . وما تظاهر به من طعن فى الفلاسفة ، لم يكن يقصد به الطعن إلا فى الظاهر ، ابتغاء التقريب بينها وبين الدين حتى يستطيع أن يجعل الفلسفة مقبولة فى رحاب الدين السنى ؛ وما نراه من تغييره للاصطلاحات إنما قصد منه أيضاً إلى هذا التقريب ، ولم يكن قصده أبداً إلى صرف أهل الدين عن الفلسفة ، بل بالعكس رعى إلى جعلها مقبولة لديهم . ومن هنا التناقض الظاهر فى موقفه .

وقد صدق ابن تيمية بنظره الثاقب ، رغم ضيق أفقه ، فى الكشف عن هذا التناقض فى موقف الغزالى ، حين قال ابن تيمية فى كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » إن الغزالى فى « التهافت » كان يقابل كلام الفلاسفة تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بكلام الواقعية ، وتارة بكلام الأشعرية . « وصار فى البحث مع الفلاسفة إلى مواقف غايته فيها بيان

تناقضهم ، وإذا أزموه تناقضه فرّ إلى الوقف » . وتفسير هذا أن الغزالي لم يكن يقصد القضاء على الفلسفة ، كما لم يقصد التمسك بمواقفهم كلها ، وإنما أراد التقريب بين موقف المتكلمين وموقف الفلاسفة ، ولم يتخذ موقفاً موحّداً في الرد ، لهذا فإنه لم يضرب الفلاسفة والمتكلمين فحسب ، بل المتكلمين أيضاً بعضهم ببعض . ولما أخذ في طريق التصوف بقي متأثراً بالفلسفة ، خصوصاً بعد أن مرّ بالفترة الأولى من فترات التصوف ، ولكن هذه الفلسفة التي أثرت فيه هي الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، بعد أن كان في طور اشتغاله بالفلسفة من سنة ٤٨٤ إلى سنة ٤٨٧ هـ متأثراً بأرسطو والمشائية اليونانية والإسلامية على السواء .

ولهذا نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان أن الغزالي لم يهجر الفلسفة إلا ليتحول إلى فلسفة أخرى ، لقد هجر فلسفة أرسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ، ليتحول إلى فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الحديثة بعامة ، وظل لهذه الأخيرة مخلصاً حتى آخر عمره .

وهنا قد يساءل المرء : وما الجديد إذن في الغزالي ؟

والجواب واضح وهو أن الجديد في الغزالي هو (أولاً) ربطه بين الفلسفة الأفلاطونية ، وبين العقائد الإسلامية بتأويل للآيات القرآنية على نحو يقرب بين الاثنين .

و (ثانياً) إبرازه لهذه الآراء الأفلاطونية الحديثة في ثوب إسلامي خالص ، يبدو أنه مستمد من القرآن والسنة استمداداً خالصاً لا أثر فيه لأي مؤثر غير إسلامي .

و (ثالثاً) ما أتى به ، خصوصاً في « مشكاة الأنوار » التي أعدها أعظم مكتبة المصنفين في الفلسفة الإسلامية ، من تفصيلات وتحليلات ربطها بالقرآن والسنة

أوثق ارتباط ، واستنباط لنتائج وأفكار كانت كامنة في الأفلاطونية الحديثة ، واستطاع هو إبرازها وتوفيتها حقها من التحليل .

وقد استطاع الغزالي بهذا الربط الوثيق ، بل المزج والتفاعل بين الفلسفة اليونانية وبين العقائد الإسلامية متمثلة في الكتاب والسنة، أن يعطى للفلسفة حق المواطن الكامل في داخل الثقافة الإسلامية .

مَوْقِفُ الدِّينِ البَغْدَادِيِّ وَدَوْرُهُ فِي إِحْيَاءِ التَّرَاثِ اليُونَانِيِّ

موفق الدين عبد اللطيف البغدادى من العقول الممتازة فى تاريخ الفكر العربى : جمع بين التحصيل الوافر الدقيق لكل العلوم المعروفة فى عصره ، وبين أصالة الفكر ودقة المنهج العلمى والقدرة على النفوذ إلى جوهر المشكلات العلمية . فقد أتقن علوم العربية حتى صار من أعلام النحاة ، وحدث فتخرج على يديه نفر من المحدثين ، وخاض فى علوم البلاغة فكان له فيها مؤلفات عديدة . لكن هذا الجانب العربى الفقهى الخالص كان مع ذلك أضعف جوانبه . إنما قيمته كلُّ القيمة فى العلوم العقلية كما كانت تسمى آنذاك : فى الفلسفة والجغرافيا ، والطب والتاريخ . وأبرز ما له فى الفلسفة أبحاثه فى المنطق التى تنبه فيها إلى كبريات المشكلات المنطقية فأفرد لها الرسائل . أما الطب فكان يمارسه علماً وعملاً وتعليماً وله فيه الدراسات الوافرة والمختصرات المفيدة لمتعلمى الطب ، فضلاً عن أصالة المنهج فى الملاحظة والتشخيص والكشف عن الأسباب والعلامات . والتاريخ له فيه كتاب « أخبار مصر الكبير » ثم كتابه المشهور : « الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر » الذى فرغ من تأليفه فى العاشر من شعبان سنة ثلاث وستمائة بالبيت المقدس ، ثم كتاب تاريخ يتضمن « سيرته » ألّفه لولده شرف الدين يوسف ، ويُعدُّ من أبرز كتب التراجم الذاتية فى الأدب العربى . وله فى الجغرافيا الفصول الضافية فى كتاب « الإفادة » .

وفي الترجمة الذاتية حدثنا موفق الدين عن مولده ونشأته وحياته ، ولم تنبئ لنا وللأسف البالغ نسخة منها ، وكل ما بقي هو ما نقله ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » (نشرة مل ج ٢ ص ٢٠٢ — ٢٠٧) في أقل من ٥ صفحات ، ولهذا لا نستطيع أن نحدد مقدار هذه السيرة ولا مداها . وما نقله الصفدي منها هو مجرد اختصار لما أورده ابن أبي أصيبعة ، ونظن أنه إنما نقلها عن هذا الأخير لا عن الأصل وإن زعم أنه نقل ذلك من كلامه مختصراً !

يقول لنا البغدادي عن نفسه : إنه ولد بدار لجدته في درب الفالودج ببغداد في سنة سبع وخمسين وخمسمائة . للهجرة (= ١١٦١ م) . ويحدد لنا ابن^(١) الجار في تاريخ بغداد هذا التاريخ أكثر فيقول إنه ولد في أحد الربيعين من سنة سبع وخمسين وخمسمائة . ثم تربي في حِجْر الشيخ أبي النجيب السهروردي لا يعرف اللعب واللهو ، وأكثر زمانه منصرف إلى سماع الحديث . وأخذت له إجازات من شيوخ بغداد وخراسان والشام ومصر . ولما ترعرع حمله أبوه إلى كمال الدين عبد الرحمن الأنباري (ت ٥٧٧) ، و « كان يومئذ شيخ بغداد وله بوالدي صحة قديمة أيام التفقه بالنظامية » ؛ ولكنه امتنع عن تعليمه وطلب إليه أن يحمله إلى تلميذه الوجيه الواسطي إلى أن تتوسط حاله في العلم فيعود إلى ابن الأنباري فتعلم موفق الدين على يدي الوجيه الواسطي الضريع ، الذي أقبل عليه يملئه من أول النهار إلى آخره « بوجوه كثيرة من التلطف . فكنت أحضر حلقاته بمسجد^(٢) الظفرية ، ويجمل جميع الشروح في

(١) أورده ابن مکتوم في تلخيص كتاب « الأنباء » للقطعي ، مخطوط رقم ٢٠٦٩ تاريخ تيمور بدار الكتب .

(٢) الظفرية : بالتحريك : محلة بشرقي بغداد كبيرة ، إلى جانبها محلة أخرى كبيرة يقال لها قراح ظفر ، منسوبة إلى ظفر الحادم (« مرصدا الاطلاع » ص ٩١٠) .

ويخاطبني بها . وفي آخر الأمر أقرأ درسي ويخصني بشرحه . ثم نخرج من المسجد فيذاكره في الطريق . فإذا بلغنا منزله أخرج الكتب التي يشتغل بهامع نفسه فأحفظه وأحفظ معه . ثم يذهب إلى الشيخ كال الدين فيقرأ درسه ويشرح له ، وأنا أسمع . وتخرجت إلى أن صرت أسبقه في الحفظ والفهم ، وأعرف أكثر الليل في الحفظ والتكرار . (« عيون الأنباء » ج ٢ ص ٢٠٢ — ٢٠٣) . وهنا نلاحظ فوراً لهجة التفاخر التي تشيع في كل هذه السيرة . وهو على حق في دعواه ، ولكن التباهي بذلك أمرٌ قد لا يقع موقع القبول فيما استقر عند الناس .

ونحدثنا موفق الدين بعد ذلك عما حفظ من الكتب في اللغة والنحو لحفظ « الممع » ^(١) بشرح الثميني وشرح الشريف عمر بن حمزة وشرح ابن برهان وغيرهم ، وحفظ « أدب الكاتب » لابن قتيبة و « مشكل القرآن » و « غريب القرآن » له أيضاً ، وانتقل إلى « الإيضاح » لأبي علي الفارسي وشروحه ، و « المقتضب » للمبرّد وكتب ابن درّستويه (المتوفى سنة ٣٤٧ هـ) ولاندرى أى كتاب له يقصد ، ولعله يقصد كتاب « الإرشاد » في النحو . وفي أثناء ذلك يتابع دروس الحديث والفقه على الشيخ ابن فضلان بدار الذهب ، وهي مدرسة معلقة بناها نجر الدولة بن المطلب ، ويقرأ كتب أستاذه كال الدين عبد الرحمن الأنباري وكانت مؤلفاته تبلغ ١٣٠ أكثرها في النحو وبعضها في اللغة والأصولين والتصوف والزهد . ثم قرأ كتاب سيبويه : قسماً منه مع كال الدين ، والباقي بعد وفاته : إذ تجرد لهذا الكتاب بعد وفاته وقرأ شرحه للسيرافي . كذلك قرأ على ابن عبيدة الكرخي كتباً كثيرة منها كتاب « الأصول » لابن السراج و « الفرائض » و « المروض » للخطيب التبريزي ، وسمع قراءة ابن الخشاب

« لمعان القرآن » لأبي اسحق الزجاج (المتوفى ٣١١ هـ) على السكاتية شهده .
 كذلك أخذ عن ولد أمين الدولة بن التلميذ ، وعن رجل مغربي يدعى ابن
 تاتلي : خرج من المغرب لما استولى عليها عبد المؤمن ، وجاء إلى بغداد فأقبل
 عليه الأكابر والأعيان . وحضر عليه موفق الدين فأقرأه مقدمة حساب ومقدمة
 ابن بابشاذ في النحو ، « وكان له طريق في التعليم عجيب . ومن يحضره يظن
 أنه متبحر - وإنما كان متطرفاً ، لكنه قد أمعن في كتب الكيمياء
 والطلسمات وما يجري مجراها ، وأتى على كتب جابر بأسرها وعلى كتب ابن
 وحشية . وكان يجلب القلوب بصورته ومنطقه وإيهامه ، فلأقرب شوقاً إلى
 العلوم كلها » (« عيون الأنباء » ج ٢ ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤) فكأنه كان
 لهذا المغربي الوافد إلى بغداد أكبر الأثر في التطور الروحي لموفق الدين ، إذ
 هو الذي وجَّهه إلى العلوم العقلية إلى جانب العلوم النقلية التي لم يدرس غيرها
 حتى ذلك الحين . وهنا وجد موفق الدين رسالته الحقيقية ، فلما أيقظها في نفسه
 هذا الشيخ المغربي ، أقبل في طريقه الجديد على الاشتغال والاجتهاد وأكبَّ
 على كتب الغزالي : « المقاصد » و « معيار العلم » ، و « ميزان العمل » و « محك
 النظر » . حتى إذا ما فرغ من الغزالي انتقل إلى كتب ابن سينا ، صفارها
 وكبارها ، وحفظ كتاب « النجاة » ونسخ كتاب « الشفاء » بخطه ، وبحث
 فيه ، وحصل كتاب « التحصيل » لبهمنيار تلميذ ابن سينا . وكتب وحصل
 كثيراً من كتب جابر بن حيان الصوفي وابن وحشية وهي كتب في الكيمياء
 المعروفة بالصنعة ، أي التي تهدف إلى تحويل المعادن الخسيسة مثل النحاس
 والحديد إلى معادن شريفة هي الذهب والفضة . وبأشر عمل الصنعة التي قال عنها:
 أنها باطلة وقام بتجاربها التي نعمها بأنها « تجارب الضلال الفارغة » لأنه لم
 يحصل منها بواطن . ويقول إن أقوى من أضلّه في هذا الباب ، باب الصنعة ،

هو ابن سينا « بكتابه في الصنعة الذي تتم به فلسفته التي لا تزداد بالتمام إلا نقصاً » (الكتاب المذكور ج ٢ ص ٢٠٤) .

واستمر موفق الدين على هذا النحو في بغداد حتى « لم يبق ببغداد من يأخذ بقلبي ويملاً عيني ويحل ما يشك كل على » كما قال ، فارتحل إلى الموصل سنة ٥٨٥ (= ١١٨٩ م) وأصل أهله من الموصل وفي الموصل لم يجد بغيته ، ولكنه وجد فيها عالماً فذاً هو الكمال بن يونس الذي جمع بين المهارة في الرياضيات والطب وبين الفقه ، لكن موفق الدين وجده « وقد استغرق عقله ووقته حب الكيمياء وعملها حتى صار يستخف بكل ما عداها » . وهنا في الموصل عرضت عليه مناصب أختار منها التدريس بمدرسة ابن مهاجر المعلقة ودار الحديث التي تحتها . وأقام في الموصل سنة يتابع العلم والتعليم . وفي أثناء مقامه سمع الناس يخوضون في حديث شهاب الدين السهروردي المقتول ، (٥٨٧ هـ) ويقولون إنه فاق الأولين والآخرين وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء ، فراح يقرأ كتبه ، فوقع على « التلويحات » و « اللوحة » و « المعارج » ، وهنا يهاجمه موفق الدين على عادته هجومًا فاحشاً مدعيًا أن له - أي لموفق الدين - تعاليق كثيرة لا يرتضيها « هي خير من كلام هذا الأنوك » ، وفي أثناء كلامه (أي كلام السهروردي) يثبت حروفاً مقطّعة يوم بها أمثاله أنها أسرار إلهية » (« عيون الأنباء » ج ٢ ص ٢٠٤) .

وارتحل عن الموصل بعد عام قاصداً دمشق وذلك في سنة ٥٨٦ هـ أو التي تليها . فلما دخل دمشق وجد فيها « من أعيان بغداد والبلاد من جمعهم الإحسان الصلاحي (أي إحسان صلاح الدين الأيوبي) جمعاً كثيراً منهم جمال الدين عبد اللطيف ولد الشيخ أبي النجيب وجماعة بقيت من بيت الرؤساء ، وابن مكتبة الخزانة حكيم بن الأيوبي » (« عيون الأنباء » ج ٢ ص ٢٠٤) ، وابن هبيرة

الوزير . واجتمعت بالكندى البغدادي النحوى وجرى بيننا مباحثات ، وكان شيخاً بهياً ذكياً مثرياً له جانب من السلطان ، لكنه كان معجباً بنفسه ، مؤذياً جليسه . وجرت بيننا مباحثات ، فأظهرنى الله تعالى عليه فى مسائل كثيرة . ثم أنى أهملت جانبه . فكان يتأذى بإهمالى له أكثر ما يتأذى الناس فيه . وهذه الخصومة بينه وبين الكندى البغدادي النحوى جرّت عليه لقب « الطّجّن » الذى نجده لدى بعض من ترجموا للبغدادي ، فإن تاج الدين الكندى هذا لقبه بالجدى الطّجّن أى الجدّى القلّى فى الطّاجن ، « لدقة وجهه وتجمده ويده » (الصّفى : « الوافى بالوفيات » ص ٣٠٠ نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم ١٢١٩ تاريخ) ، ونبذه بهذا اللقب القفطى فى ترجمته الحافلة بالطعن والسباب (« إنباه الرواة على أنباه النجاة » ج ٢ ص ١٩٣ ، نشرة أبى الفضل إبراهيم ، دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٢) . وتاج الدين ^(١) الكندى هذا هو زيد بن الحسن بن زيد بن الحسن ، أبو اليمين الكندى النحوى اللغوى المقرئ المحدث الحافظ ، ولد فى بغداد سنة عشرين وخمسمائة وتوفى فى ٦ شوال سنة ٦١٣ هـ ، وكان قد غادر بغداد سنة ٥٦٣ وتوجه إلى حلب ثم انتقل إلى دمشق ومنها سافر إلى مصر ثم عاد إلى دمشق واستوطنها . قال عنه القفطى على تحامله على معاصريه إنه « كان معجباً بنفسه فيما يذكره ويرويه ويقول . وإذا نوظر جبّه بالقبيح واستطال بغير الحقيقة » (ج ٢ ص ١١) . وهذا الرأى يوافق ما قاله موفق الدين البغدادي عنه ، فكان موفق الدين لم يبالغ فى الفض من شأن خصمه هذا .

(١) راجع ترجمته فى « بنية الوعاة » ٢٤٩ - ٢٥٠ (القاهرة سنة ١٣٢٦) ؛ وأنباء الرواة ج ٢ ص ١٠ - ١٤ : تاريخ ابن كثير ١٣ : ٧١ - ٧٤ : وابن خلكان ج ١ : ١٤٩ - ١٩٧ ومعجم الأدباء ١١ : ١٧١ - ١٧٥ ، وشذرات الذهب : ٥ : ٥٤ - ٥٥ ، والذيل على الروضتين ٩٥ - ٩٨ إلخ .

وفي دمشق صنف البغدادى تصانيف كثيرة فى الحديث واللغة وأصول الدين . وفيها وجد شيخه المغربى القديم عبد الله بن تاتلى الذى فتح له أبواب العلوم العقلية ، وجده « نازلاً بالمثدنة الغربية (بالجامع الأموى) وقد عكف عليه جماعةً وتحزّب الناس فيه حزبين : له ، وعليه . فكان الخطيب الدولعى عليه ، وكان من الأعيان له منزلة وناموس . ثم خلّط ابن تاتلى على نفسه ، فأهان عدوّه عليه ، وصار يتكلم فى الكيمياء والفلسفة ، وكثر التشنيع عليه . فاجتمع به وصار ابن تاتلى يسأله عن أعمال كان موفق الدين يعتقد أنها خسيصة ، بينما ابن تاتلى يعظمها ويحتفل بها ؛ فساء به ظنه ، وقال له يوماً : « لو صرّفت زمانك الذى ضيعته فى طلب الصنعة إلى بعض العلوم الشرعية أو العقلية ، كنت اليوم فريد عصرك ، مخدوماً طول عمرك » . واتعظ موفق الدين بحال ابن تاتلى فأقلع عن الكيمياء ، ولكن « لا كل الإقلاع » كما قال .

وتوجه موفق الدين من دمشق إلى زيارة القدس ، ثم إلى عسكر صلاح الدين بظاهر عكا ، واجتمع يومئذ ببهاء الدين بن شداد قاضى العسكر صاحب كتاب سيرة صلاح الدين الأيوبرى . وكان ابن شداد قد اتصلت به شهرة موفق الدين هذا بالموصل فانبسط اليه وأقبل عليه ، وذهب معه إلى عماد الدين الكاتب ، وتوجه الثلاثة إلى القاضى الفاضل ^(١) ودار حوار بينه وبين موفق الدين فى مسائل كثيرة نحوية ، وقال له القاضى الفاضل : ترجع إلى دمشق وتجرى عليك الجرات . ولكن موفق الدين قال : بل أريد مصر . فقال القاضى الفاضل : إن السلطان صلاح الدين مشغول القلب بأخذ الفرنج عكا وقتل المسلمين

(١) قال فى وصفه : « رأيت شيخاً ضئيلاً كله رأس وقلب ، وهو يكتب ويعلى على

الدين ، ووجهه وعضاهم تلعب ألوان الحركات لقوة حرصه فى إخراج الكلام ، وكأنه يكتب بكتبة القهوجى » (ابن أبى أصيبعة ٢ - ٢٠٥) بجملة أعضائه

بها . فقال موفق الدين : « لا بد لي من مصر » فكتب له ورقة صغيرة إلى وكيله بها .

ورحل عبد اللطيف البغدادى إلى مصر . فى أى سنة ؟ لا يذكّر لنا أحدٌ ممن ترجموا له . ولكننا نستطيع استنتاج ذلك من تاريخ استيلاء الفرنج على عكا ، فقد تم ذلك فى ١٧ جادى الآخرة من سنة سبع وثمانين وخمسةائة ؛ وبهذا فإننا نرى أن قدوم عبد اللطيف إلى مصر كان بُعيد هذا التاريخ وفى نفس السنة أى سنة ٥٨٧ هـ . فلما دخل القاهرة جاءه وكيل القاضى الفاضل بها وهو الشاعر المشهور ابن سناء الملك المتوفى بالقاهرة سنة ٦٠٨ هـ ، فأنزله داراً وجاءه بدنانير وغلّة ، وعرفّه إلى أرباب الدولة فى مصر قائلاً إنه ضيف القاضى الفاضل . « فدرّت الهدايا والصّلات من كل جانب . وكان كل عشرة أيام أو نحوها ، تصل تذكرة القاضى الفاضل إلى ديوان مصر بمهمات الدولة وفيها فصل يؤكد الوصية فى حقّ . » وأقمت بمسجد الحاجب لؤلؤ رحمه الله أقرىء الناس » (ج ٢ ص ٢٠٥) ويقول القفطى هنا : إن البغدادى « نزل فى مسجد باب زويلة ، وتعرف بالحاجب لؤلؤ » (« إنباه الرواة » ج ٢ ص ١٩٤) .

وهنا يذكّر لنا موفق الدين أنه قصد من رحلته إلى مصر لقاء ثلاثة أنفس : « ياسين السيميانى ، والرئيس موسى بن ميمون اليهودى ، وأبو القاسم الشارعى ، وكلهم جاءونى . أما ياسين فوجدته محالياً كذاباً مُشعَبِذاً ، يشهد للشاقانى بالكيمياء ، ويشهد له الشاقانى بالسيمياء ، ويقول عنه أنه يعمل أعمالاً يعجز موسى بن عمران عنها ، وإنه يحضر الذهب المضروب متى شاء ، وبأى مقدار شاء ، وبأى سكة شاء ؛ وإنه يجعل ماء النيل خيمة ويجلس فيه وأصحابه تحتها . وكان ضعيف الحال » . ولا نعرف من غير هذا المصدر من هو ياسين السيميانى هذا ، ولقد ظن دى سائى فى تعليقه على هذا الموضع من سيرة البغدادى أنه لعله

اسماعيل بن صالح بن ياسين المتوفى سنة ٥٩٦ هـ ، ولكن هذا مستحيل لأن اسماعيل بن صالح بن ياسين هذا هو أبو الطاهر السامى^(١) المقرئ الصالح المتوفى فى ذى الحجة من سنة ٥٩٦ هـ ولم يكن له أى شأن بالسيماء أو علوم السحر عامة . على أن اهتمام البغدادى بلقائه يدل على أنه كان لا يزال يهتم بعلوم الصنعة حين قدومه إلى مصر ، بيد أنه لم يجد لديه شيئاً يفيد فى تحصيل ما رجاه .

أما الشخص الثانى الذى قصد إلى لقائه فهو موسى بن ميمون . ويقول عنه البغدادى إنه وجده : « فاضلاً لافى الغاية ؛ قد غلب عليه حبُّ الرياسة وخدمةُ أرباب الدنيا . وعمل كتاباً فى الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ، ومن خمسة كتب أخرى وشرط أن لا يُغيّر فيه حرفاً ، إلا أن يكون واو عطف أو فاء وصل ، وإنما يتقل بصولاً يختارها . وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب « الدلالة » (يقصد « دلالة الحائرين ») ولعن من يكتبه بغير القلم العبرانى ووقفت عليه فوجدته كتاب سوء يفسد أصول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصلحها » .

والشخص الثالث هو أبو القاسم الشارعى . والبغدادى يمجده فيه ويقول عنه إن « سيرته سيرة الحكماء العقلاء ، وكذا صورته . قد رضى من الدنيا ببسْرٍ لا يتعلق منها بشيء يشغله عن طلب الفضيلة . ثم لا زمنى فوجدته قيماً بكتب القدماء ، وكتب أبى نصر الفارابى . ولم يكن لى اعتقاد فى أحد من هؤلاء لأنى كنت أظن أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبه » . ولكن الشارعى أخذ يحاضر شيئاً فشيئاً بكتب أبى نصر الفارابى والإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس ، اجتذاباً له حتى أقبل على هذه الكتب .

وفى ذلك الوقت شاع أن السلطان صلاح الدين الأيوبي قد هادن الفرنج

وعاد إلى القدس ، فقادت الضرورة إلى أن يتوجه إليه موفق الدين . وهذه الهدنة بين صلاح الدين والفرنج قد انقضت في الثاني والعشرين من شعبان سنة ثمان وثمانين وخمسمائة . ورحل السلطان صلاح الدين إلى القدس في رابع شهر رمضان سنة ٥٨٨ هـ ، ورحل عنها في ٥ شوال من نفس السنة ، فلا بد أن يكون قدوم موفق الدين في هذه الفترة أي بين ٤ رمضان و ٥ شوال سنة ٥٨٨ هـ . وهنا لقي موفق الدين السلطان صلاح الدين لأول مرة ، فوصفه وقال : « فرأيت ملكاً عظيماً يملأ العين روعة ، والقلوب محبة ، قريباً بعيداً ، سهلاً مجيباً ، وأصحابه يتشبهون به : يقسابقون إلى المعروف كما قال تعالى : « ونزعنا ما في صدورهم من غل .. » وأول ليل حضرته وجدتُ مجلساً حَفِلَ بأهل العلم يتذاكرون في أصناف العلوم ، وهو يحسن الاجتماع والمشاركة ؛ ويأخذ في كيفية بناء الأسوار وحفر الخنادق ، ويتفقه في ذلك ، ويأتى بكل معنى بديع . وكان مهتماً في بناء سور القدس وحفر خندقه ، يتولى ذلك بنفسه ، وينقل الحجارة على عاتقه ، ويتأسى به جميع الناس : الفقراء والأغنياء ، والأقوياء والضعفاء . حتى العماد الكاتب والقاضي الفاضل . ويركب لذلك قبل طلوع الشمس إلى وقت الظهر ، ويأتى داره ويمسُدُ الطعامُ ثم يستريح ؛ ويركب العصر ويرجع في المشاغل ، ويصرف أكثر الليل في تدبير ما يعمل نهائياً » . - وهذه صورة فريدة دقيقة لوصف هذا السلطان العظيم صلاح الدين الذي كتب لصاحبنا موفق الدين ثلاثين ديناراً في كل شهر على ديوان الجامع بدمشق ؛ كذلك أطلق أولاده رواتب له حتى تقرر لموفق الدين في كل شهر مائة دينار .

فرجع موفق الدين إلى دمشق وأكب على الاشتغال بالعلم وإقراء الناس بالجامع الأموى . ويقول أنه كلما أمعن في كتب القدماء من اليونان ازداد منها رغبة ، وفي كتب ابن سينا زهادة ، وتبيس له بطلان السكيميا ، وعرف حقيقة الحال في وضعها ومن وضعها وتكذب بها ، وما كان قصده في ذلك .

نخلص بذلك من « ضلالين عظيمين موبقين » على حد تعبيره وهما صناعة الكيemia ، وكتب ابن سينا ! ولا بد أن رجوع موفق الدين إلى دمشق كان في شوال ٥٨٨ هـ . ثم توفي صلاح الدين في السابع والعشرين من صفر سنة تسع وثمانين وخمسماية (٥٨٩ هـ) ، في دمشق ، ووعد لنا البغدادي سبب وفاته فقال إنه « خرج يودع الحاج ثم رجع فُحِمَ فقصده من لا خبرة عنده فخارت القوة ... ثم تفرق أولاده وأصحابه أيادي سباً » . وأقام موفق الدين في دمشق وكان ملكها هو الملك الأفضل أكبر أولاد صلاح الدين الذي ولد سنة ٥٦٥ هـ بمصر ، وكان أخوه العزيز عثمان أصغر منه بنحو سنتين . وجاء العزيز عثمان بعساكر مصر يحاصر أخاه الملك الأفضل بدمشق فلم ينل منه وتدخل الملك العادل عندهما وذلك في سنة ٥٩٠ هـ وأصلح بين الأخوين فعاد العزيز إلى مصر واستقر مُلك الأفضل بدمشق لكنه عكف على اللذات فاضطربت أموره ، هنالك اتفق العادل مع العزيز عثمان على أن يأخذ دمشق وأن يسلمها العزيز إلى العادل ، واستولى الملك العادل على دمشق في ٢٦ رجب سنة ٥٩٢ هـ .

ويظهر أن موفق الدين بقي في دمشق طوال هذه المدة ، وأنه سافر — بعد استيلاء العادل على دمشق — إلى مصر . هل سافر إليها مباشرة ؟ يظهر أنه سافر إلى القدس أولاً ومنها سافر إلى مصر ، وفي القدس كان يتردد على الجامع الأقصى والناس يشتغلون عليه بكثير من العلوم . وعلى كل حال فالأمر ليس واضحاً تماماً : هل كان ذلك قبل عودته إلى مصر أو بعدها .

وفي مصر كان يقرئ « الناس بالجامع الأزهر من أول النهار إلى نحو الساعة الرابعة ، ووسط النهار يأتي من يقرأ الطب وغيره ، وآخر النهار أرجع إلى الجامع الأزهر فيقرأ قوم آخرون ، وفي الليل أشتغل على نفسي . ولم أزل على ذلك إلى أن توفي الملك العزيز » (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠٧) .

مكتبة المصنفين الإسلاميين

والملك العزيز عثمان توفي في ٢٧ محرم سنة ٥٩٥ هـ بالقاهرة

لكن يظهر أنه بقي في القاهرة مدة بعد وفاة العزيز عثمان ، استمرت حتى سنة ثلاث وستمائة حين رحل إلى بيت المقدس حيث فرغ هنا من تأليف كتابه « الإفادة والاعتبار » في ١٠ شعبان سنة ٦٠٣^(١) ، غير أنه لم يبق طويلاً بها بل توجه إلى دمشق في سنة أربع وستمائة (سنة ٦٠٤ هـ) ونزل بالمدرسة العزيزية بها وشرع في التدريس والاشتغال ، وتميز هنا في صناعة الطب « وصنف في هذا الفن كتباً كثيرة وعُرف به . وأما قبل ذلك فإنما كانت شهرته بعلم النجوم . وأقام بدمشق مدة » (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠٧) .

ولاندرى إلى متى طالت إقامته بدمشق وإنما نعلم أنه كان في حلب سنة خمس عشرة وستمائة (سنة ٦١٥ هـ) فلعله أقام طوال مدة عشر سنوات في دمشق هذه المرة من سنة ٦٠٤ إلى سنة ٦١٤ أو ماحولها . وفي حلب سار نفس السيرة : تدريس وتصنيف وممارسة للطب . وكان في حلب يتردد إلى جامع حلب لبُسمع الحديث ويُقرأ العربية . وفي أثناء إقامته بحلب حاول ابن أبي أصيبعة قصده فلم يتفق له ذلك ، لكن كتبه كانت تصل إلى جده الذي جمعت بينها الصداقة أثناء إقامته بمصر وكان أبوه وعمه يشتغلان عليه ، فلا غرو أن جاءت ترجمة ابن أبي أصيبعة أكمل وأدق ترجمة كتبت عنه . وإنما رآه في آخر إقامة لموفق الدين في دمشق .

ومن حلب قصد بلاد الروم وأقام بها سنين عديدة في خدمة الملك علاء الدين داود بن بهرام صاحب أرزنجان فخطى عنده بمكانة عظيمة . ولم يزل في خدمته إلى أن استولى على ملكه صاحب أرزن الروم وهو السلطان كيخباد ابن كيخسرو بن قلج أرسلان ثم قبض على صاحب أرزنجان ولم يظهر له خبر .

(١) كما نص على ذلك ابن أبي أصيبعة ، وإن كان الوارد في مخطوط اكسفورد أنه فرغ منه في رمضان سنة ٦٣٠ هـ بمصر . ويرى دى ساسي أنه للتوفيق بين التارخين يمكن أن يقال أن تحريره النهائي كان في القدس .

وفي ١٧ ذى القعدة سنة ٦٢٥ توجه موفق الدين إلى أَرزن الروم
وفي ١١ صفر من سنة ٦٢٦ رجع إلى أَرزنجان من أَرزن الروم .
وفي نصف ربيع الأول سنة ٦٢٦ توجه إلى كَمَاسَخ .
وفي جمادى الأولى توجه من كَمَاسَخ إلى دبركى .
وفي رجب توجه من دبركى إلى مَلْطِيَّة .

وفي آخر رمضان من سنة ٦٢٦ نفسها توجه إلى حلب فدخلها في ٩ شوال،
وعاود التدريس والاشتغال بالطب والتأليف وبقي بها عامين على الأقل إذ هنا
أتم كتاب « المدهش في أخبار الحيوان » سنة ٦٢٨ هـ . وفي آخر هذا العام،
عام ٦٢٨ ، عزم أن يأتى إلى دمشق وبقيم بها . « ثم خطر له أنه قبل ذلك يحج
ويجعل طريقه على بغداد ، وأن يُقَدِّمَ بها للخليفة المستنصر بالله أشياء من
تصانيفه . ولما وصل بغداد مرض في أثناء ذلك وتوفى — رحمه الله — يوم
الأحد ثانى عشر المحرم سنة تسع وعشرين وستمائة (٨ نوفمبر سنة ١٢٣١)
ودفن بالوردية ^(١) عند أبيه ، وذلك بعد أن خرج من بغداد وبتى غائبا عنها
خمساً وأربعين سنة . ثم إن الله تعالى ساقه إليها ، وقضى منيته بها » (ابن أبى
أصيبعة ، ج ٢ ص ٢٠٨) .

مؤلفاته

أورد ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ٢١١ - ٢١٣) ثبثاً حافلاً بأسماء مؤلفات
موفق الدين عبد اللطيف البغدادي يتضمن ١٧٢ عنواناً ^(٢) بين مقالة صغيرة

(١) الوردية : « مقبرة ببغداد ، بالجانب الشرقى ، مشهورة » (مرصود الإطلاع

٣ - ١٤٣٣) « مقبرة ببغداد بعد باب أبرز ، من الجانب الشرقى ، قريبة من باب الطفرية » .

مكتبة المخطوطات ، بيروت ج ٢٠ ص ٣٧١) .

(٢) تكرر عنوان : « مقالة في البادية بصناعة الطب » .

وكتاب كبير جداً . وتتوزع بين الأقسام التالية : ١ - اللغة وعلومها (١٣)
٢ - الفقه (٢) ٣ - النقد الأدبي (٩) ٤ - الطب (٥٣) ٥ - الحيوان والنبات (١٠)
٦ - الفلسفة بكل فروعها (٤٨) ٧ - علم التوحيد (٣) ٨ - التاريخ (٣)
٩ - الحساب والعلوم (٣) ١٠ - التعليم (٤) ١١ - السحر والمعادن (٢)
ومنوعات .

فإذا نظرنا في كتبه الفلسفية وجدناها تتوزع بين الإلهيات والطبيعات
والمنطق ، وأوفرها حظاً من التأليف هو المنطق .

فله في المنطق وحده الكتب التالية :

- ١ - مقالة في كيفية استعمال المنطق - كتبها وهو في بلاد الروم .
- ٢ - الفصول الأربعة المنطقية .
- ٣ - مقالة في الجنس والنوع - أجاب بها في دمشق سؤال سائل في سنة ٥٦٠ هـ .
- ٤ - كتاب في القياس ، خمسون كراساً ، ثم أضيف إليه « المدخل » ،
و « المقولات » و « العبارة » و « البرهان » فجاء مقداره أربعة مجلدات .
- ٥ - « ايساغوجي » مبسوط .
- ٦ - كتاب « الثمانية المنطقية للفارابي » ويبدو أنه تلخيص لكتب الفارابي
الثمانية في المنطق .
- ٧ - شرح الأشكال البرهانية من ثمانية أبي نصر .
- ٨ - مقالة في تزييف الشكل الرابع .
- ٩ - مقالة في تزييف ما يعتقد أنه أبو علي بن سينا من وجود أقيسة شرطية
تنتج نتائج شرطية .

- ١٠ - مقالة في القياسات المختلطات .
- ١١ - « بارير مانياس » ، مبسوط .
- ١٢ - مقالة في تزييف المقاييس الشرطية التي يطنها ابن سينا .
- ١٣ - مقالة أخرى في (نفس) المعنى أيضاً .
- ١٤ - كتاب الثمانية في المنطق ، وهو التصنيف الوسط
- ١٥ - مقالة في الأقيسة الوضعية
- ١٦ - مقالة في أجزاء المنطق التسعة ، مجلد كبير
- ١٧ - مقالة في القياس
- ١٨ - مقالة على جهة التوطئة في المنطق
- ١٩ - حواش على كتاب « البرهان للفارابي »
أما في الطبيعيات فله :
- ٢٠ - الطبيعيات من « السماع » إلى آخر كتاب « الحسّ والمحسوس »
ثلاث مجلدات
- ٢١ - كتاب السماع الطبيعي — مجلدان
- ٢٢ - كتاب آخر في الطبيعيات من « السماع » إلى كتاب « النفس »
- ٢٣ - مقالة في النهاية واللا نهاية .
- ٢٤ - مقالة موجزة في النفس
- ٢٥ - مقالة في العادات
- ٢٦ - تهذيب مسائل « ما بال ؟ » لأرسطوطاليس
مكتبة المصنفين الإلهية آخر في فن مثله

- ٢٨ - مقالة في الحواس^(١)
- ٢٩ - مقالة في الرد على ابن الهيثم في المكان
وله في الإلهيات :
- ٣٠ - مختصر فيما بعد الطبيعة
- ٣١ - مقالة في المسائل
- ٣٢ - رسالة في الممكن
- ٣٣ - مقالة في معنى الجوهر والعرض
- ٣٤ - الحكمة في الربوبية
- ٣٥ - كتاب الحكمة العلائية ، ذكر فيه أشياء حسنة في العلم الإلهي ؛ وألف كتابه هذا لعلاء الدين داود بن بهرام صاحب أرزنجان ، ومن هنا جاء اسمه
- ٣٦ - مقالة في الرد على اليهود والنصارى
- ٣٧ - مقالتان في الرد على اليهود والنصارى
- أما الكتب الجامعة بين أقسام الحكمة الثلاثة : المنطق والطبيعيات والإلهيات فهي :
- ٣٨ - تأريث الفِطْن في المنطق والطبيعي والإلهي
- ٣٩ - الكتاب الجامع الكبير في المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي ، وهو زهاء عشرة مجلدات ، إلتمأ تصنيفه في نحو نيف وعشرين سنة .
- وله في السياسة والأخلاق :
- ٤٠ - مسألة في التنبيه على سبيل السعادة .
- ٤١ - مقالتان في المدينة الفاضلة .

٤٢ — مقالة في السياسة العملية .

٤٣ — العمدة في أصول السياسة

٤٤ — مقالة في القدر .

٤٥ — عهد إلى الحكماء .

٤٦ — المراقى إلى الغاية الإنسانية — ثمانى مقالات .

٤٧ — حكم منشورة .

٤٨ — تهذيب كلام أفلاطن .

ماذا بقى لنا من هذه الكتب ؟ فيما نعلم حتى الآن لم يبق غير كتابين :

١ — الأول هو فى علم مابعد الطبيعة ، المذكور هنا تحت رقم ٣٠ ، وقد ورد لنا فى مخطوطين : الأول هو المخطوط المجموع ، برقم ١١٧ حكمة تيمور ويشتمل على هذا الكتاب فيما بين ص ١٦ إلى ١٧٨ وتاريخ نسخه فى أوائل شعبان سنة ٩٣٦ وقد نشرنا شرطاً كبيراً منه فى كتابينا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (ص ٢٤٨ — ص ٢٥٦ القاهرة ١٩٥٥) و « أفلاطون عند العرب » (ص ١٩٩ — ص ٢٤٠ القاهرة ١٩٥٥) عن هذه النسخة . والنسخة الأخرى توجد باستامبول .

ويلاحظ أن الناسخ اختصر فيها وعدّل ، ولهذا لا يعد نسخة كاملة لكتاب البغدادى هذا .

(ب) الكتاب الثانى هو « مقالة فى الحواس ، ومقالة ثانية فى « المسائل الطبيعية » ويوجد منه نسخة فى الأسكوريال (فهرست دارنبور برقم ٨٨٩) .

. . .

مكتبة المتحف الاسلامى
والكتاب الاول : « مختصر فيما بعد الطبيعة » قصد منه البغدادى أن

يكون متوسطاً بين المبسوط والمختصر ، لأنه سبق له أن ألف قديماً كتاباً في علم ما بعد الطبيعة فجاء مبسوطاً أى واسعاً ، وقد كرّر فيه المعاني تكريراً طويلاً يكاد أن يملّه القارىء .

والذى دعاه إلى تصنيف هذا الكتاب أنه وجد لابن سينا - خصمه اللدود في الدور الثانى من حياته - تصانيف تخالف رأى المشائين ، ولا يعود منها القارىء بفائدة ، لهذا رأى تصنيف هذا الكتاب الذى سيعتمد فيه خصوصاً على الفارابى . وهو يبدأ الكتاب فعلاً بنقل مقالة لأبى نصر ذكر فيها الفارابى أغراض « ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس » .

ويأخذ موفق الدين فى عرض موضوعات ما بعد الطبيعة ، ويكسر الكتاب على أربعة وعشرين فصلاً ، التسعة عشر فصلاً الأولى منها تتابع كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو طاليس ، والفصل العشرون مقتبس من كتاب « إيضاح الخير » لأبرقلس وأن كان قد نسب عند العرب إلى أرسطو ، والفصول الأربعة الباقية كلها فى « أثولوجيا » وهو علم الربوبية ، وقد استخلص أكثرها من كتاب « أثولوجيا » المشهور المنسوب إلى أرسطو وهو فى الحقيقة فصول منتزعة من « تساعات » أفلوطين .

وفى الفصل الأول يتحدث عن كيفية اكتساب العلم وإمكان ذلك ، ويبين أن الشيء لا يُعلم العلم اليقين إلاّ من جهة أسبابه . ولذلك كان علم الأسباب واجباً ثم يبين فى الفصل الثانى أن العلل متناهية ولا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية . ولو لم تكن متناهية لما تعلق بها علم . والقول بعلل تهادى إلى غير نهاية يلزم منه محال من وجوه كثيرة أخذ يبينها ، وفى ثنايا ذلك البيان يتعرض لمسائل رئيسية فى نظرية المعرفة مثل : هل مبادئ البرهان أقدم من مبادئ الجوهر ، أو الأمر بالمعكس ؟ ثم : هل سوى الجواهر المحسوسة جواهر أخرى غير

محسوسة ؟ ومسألة : لا علم إلا بالكلية بحيث لو لم يكن ها هنا كلييات لم يكن علم ولا صناعة ولا حد ولا برهان . ثم الهوية والواحد ، والموجود والواحد ، أى هذان الحدان المتعاليان اللذان تعرض لبحثهما أول من تعرض أفلاطون .

وفي الفصل الثالث يستعرض المعانى الرئيسية التى يتألف منها علم ما بعد الطبيعة : الملة ، الأسطقس ، الطبيعة ، الضرورى ، الواحد ، المقولات ، النسبة ، التشابه ، الهوية ، الموجود ، الذات ، الموهو ، القبل والبعد ، الجوهر ، الكيف ، القوة والفعل ، التام والناقص ، النهاية ، الأين ، للتى ، ينفع ، المدم ، فى الذى له (من أجله) فى الذى من الشئ ، فى من أجل ، فى الكل والجزء والكلية والجزئى .

والفصل الرابع فى إحصاء موضوعات علم ما بعد الطبيعة ، وهى : الموجود المطلق ولوازمه وتوابعه ، ومبادئ الوجود بما هى كذلك مثل الواحد والموجود والكثير والاشتراك والاختلاف .

والخامس يتناول « أقسام الموجود الحقيقى ، لا الذى بالعرض ، والإشارة إلى قوانين فى الحدود » .

والسادس فى الحدود ومبادئها فيتحدث عن حدود البرهان ، وأجزاء الحد .

وفي الفصل السابع يتكلم عن الأسباب الأربعة وإبطال المثل الأفلاطونية .

ويختص الفصل الثامن للكلام عن الصور : حدّها وكيفية اتحادها بالهولى ، ويبحث : هل الصورة المجردة من المواد ، التى هى فى المواد — شئ مكتبة المهتدين الإسلاميه واحد من كل وجه ؟ أو من وجه دون وجه ؟ وهل الصور الكلية هى قبل ،

أو الأجزاء التي تتجزأ إليها وهي بسائطها المنتزعة من الكلّيات ؟

والفصل التاسع في أن الحدود للكلّيات لا للأشخاص الدائرة ، وفي خلال ذلك يتناول مسألة : لأي سبب صار الحدّ يدل على شيء واحد ، وهو مؤلف من معانٍ كثيرة ؟

والفصل العاشر في جَمَل ما سيق في الحدود والمواد والصور ، وفي القوة والفعل .

والحادى عشر في الواحد والكثير والغير والخلاف والضد والمقابل .
والثاني عشر في الأجزاء التي لا تتجزأ واستقصاء الكلام فيها .

وأما الفصل الثالث عشر ففيا « تتضمنه مقالة اللام أن الفلسفة الأولى هي النظر في الموجود المطلق ، وفي مبادئه وعيِّله . فيذكر أن الجوهر هو الوجود بالحقيقة ، وهو أولى بالوجود وهو أشرف أجزاء الجملة وأولها ، وأما الكم والكيف وسائر المقولات فهي توزن (!) ليس لها الوجود المطلق (ص ١١٠) بل وجودها في الجوهر وبالجوهر » . وينتهي إلى القول بأنه لا يقال إن الله تعالى حياة دائمة وبقاء سرمدياً « لأن ذلك يوجب التعدد ، بل نقول : الله سبحانه الحياة ، وهو البقاء ، وهو الحسن كله ، وهو الخير المحض ، لأنه البسيط المطلق : لذاته هي صفته ، وصفته هي فعله . فقد تبين لنا بما قلنا : وجود جوهر أزلي غير متحرك مبين لجميع الموجودات مباينة بالذات والحقيقة .. وإن كانت العلة الأولى واحدة غير متعدّة فالعالم واحد غير متعدّد » .

وفي الفصل الرابع عشر يتناول « علم الهيئة المتصل بمقالة اللام » أى الفصل الثامن من مقالة اللام الذي يتحدث عن الأفلاك وعقول الأفلاك وينتهي إلى أن « الحركة الذاتية البسيطة لجميع الأجزاء الساوية خمس وعشرون حركة ؛ وأما حركتها على سبيل الاستتباع فاثنتان وخمسون ؛ وجميع ذلك سبع وسبعون حركة ، فالأفلاك

الواحد إنما له حركة واحدة بسيطة ، وفلك الثوابت (له) حركتان : ذاتية بطيئة ، وأخرى تابعة للسريعة . وأما زحل والمشتري والمريخ فلكل واحد منها تسع حركات : ثلاث ذاتية بسيطة ، وست مضاعفات ، وللشمس خمس : اثنتان بسيطتان ، وثلاث مضاعفات والزهرة وعطارد والقمر لكل واحد منها أربع عشرة حركة : أربع بسائط وعشر مضاعفات — وذلك سبع وسبعون حركة . ومن وجه آخر : لزحل والمشتري والمريخ والقمر أربع وعشرون حركة خاصة ، لكل واحد منها ست حركات : منها ذاتية ، ومنها بالإضافة للشمس اثنتان ، وللزهرة ثمانى ، ولعطارد تسع حركات ، والحركة اليومية ، وحركة الثوابت فذلك خمس وأربعون حركة ، وينضاف إليها حركة الخفة والثقل لما دون فلك القمر ، وذلك سبع وأربعون حركة ، وقد يضاف إليها حركات الأفلاك الثمانية بالقياس إلى فلك البروج فيصير ذلك خمس وخمسون حركة .

ومن هذا نرى أنه تجاوز ما ورد فى الفصل الثامن من مقالة « اللام » واستعان بمعطيات علم الفلك بعد أرسطو .

وفى الفصل الخامس عشر تكلم عن الحركة والضد والغاية وسائر الأسباب .

والسادس عشر فى سريان القوة والنظام من المبدأ الأول ، ويتناول أربعة مطالب : العلة الأولى وأى الأفعال فعلها ، وأى نحو -- إلى آخر العوامل — من أنحاء الحركة يتحرك الجسم المتحرك عنها ، ومن أجل ماذا صارت حركات الجسم كثيرة مختلفة ، وهل الأشياء التى تتكون فيما دون فلك القمر من أجل حركة هذه الأجسام عن اختيار ومعرفة .

والسابع عشر فى كيفية نفوذ التدبير من العالم الأعلى إلى العالم الأدنى .
هكتبة المهندسين الإسلاميين باب « التدبير » المنسوب إلى أرسطو فى أول الفصل فيقول :

« قال الحكيم في كتاب التدبير إن علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون وحفظها ودوامها في صورها هي الأجسام الشريفة السمائية. ونقول: إن ذلك يظهر ويتبين في الكواكب أكثر من جميع الأجرام السمائية ، وخاصة الشمس، فإن مقاديرها ومقادير بعدها ومقادير حركاتها ومقادير أوضاعها ونسب بعضها من بعض لو تغير شيء منه لبطل عالم الكون أو نقص نقصاناً ظاهراً ... »

ويعقد الفصل الثامن عشر في العناية الإلهية قائلاً إن عناية الله سبحانه سارية في العالم الأعلى والعالم الأسفل حتى لا تفادير شيئاً يستحق رتبة من الكمال. والعالم الأعلى نصيبه من هذه العناية أعظم قسطاً بقدر استثنائه له ، وذلك بغير متوسط ، أما العالم الأسفل فقسطه منها أقل من ذلك لأن مادته لا تحتل أكثر من ذلك .

والفصل التاسع عشر في الاستطاعة . فذكر أن الإنسان أكرم الأشياء وتكريمه بالروية والإرادة . وأما أن للإنسان « روية » واستطاعة فهو من الظهور في مرتبة لا يحتاج معها أن نقول بأقويل قياسية لأنه ظاهر جداً ، وربما احتاج بعض الناس أن ينبه عليه تنبيهاً بأمثلة فقط ، ولو لم تكن له استطاعة لم توضع النواميس والشرائع ، ولم يوجد مدح ولا ذم وثواب ولا عَوْض ولا أمر ولا نهى ولا تأنيب ولا إكرام ولا مشاورة ولا ندامة . فهذه الأشياء كلها تشهد بأنه لا شيء أخص بالإنسان من الاستطاعة » (ص ١٣٨) .

أما الفصل العشرون فهو تلخيص لكتاب « إيضاح الخير » .

والفصول من الحادى والعشرين حتى الرابع والعشرين تلخيص لكتاب

« أثولوجيا » كما ذكرنا من قبل .

* * *

أرسطوطاليس والفهم لمعانيها وتدريبها للناس ومنهم عم ابن أبي أصيبعة .
وابتدا في الفلسفة بكتب ابن سينا ، لكنه سرعان ما كفر بها وعدل عنها إلى
كتب أبي نصر الفارابي ، فتوفر عليها دراسة وشرحاً وتلخيصاً ، كما يظهر من
عنوانات مؤلفاته ، وبدأ في الحملة على ابن سينا ، فهاجمه في مسألة الأقيسة
الشرطية الخالصة أى التى تنتج نتائج شرطية وخص هذا الموضوع ببحثين على
الأقل إن لم يكن ثلاثة .

وكم كنا نود أن يبقى لنا ولو بعض كتبه فى المنطق ، وبالأخص كتابان
يبدو من عنوانهما أنهما يتناولان أمراً خطيراً ، وهما : « مقالة فى تزييف الشكل
الرابع » ، و « مقالة فى تزييف ما يعتقدہ أبو على بن سينا من وجود أقيسة شرطية
تنتج نتائج شرطية » . فالمقالة الأولى تثير مشكلة من أطراف المشاكل التى
لا يزال معنى بها المناطق حتى اليوم ، وهى : هل يوجد شكل رابع مستقل عن
الأشكال الثلاثة الأولى للقياس ؟ ونحن نعلم كيف تعاقب على حلها المناطق
الأوربيون فى النصف الأخير من القرن الماضى ومستهل هذا القرن ، وكيف
أنهم انتهوا إلى ما انتهى إليه صاحبنا عبد اللطيف البغدادى من تزييف الشكل
الرابع . ولهذا كم كنا نشاق إلى معرفة كيف زيف هو الشكل الرابع وماذا
كانت حجته ؛ ومن بدرى ! فاعل هذه المقالة لو وجدت لأغنت لاشلييه
وجوبلو عن الخوض فى هذه المسألة ! ومن بدرى لعل حججه وحججها
متشابهة فى هذا الباب .

والمقالة الثانية تؤذن بأصالة وعمق إدراك منقطعى النظر ، لأن مشكلة
الأقيسة الشرطية التى تنتج نتائج شرطية من المشاكل التى تسبب فى وجودها
ابن سينا وقد أثبت فى العصر الحديث ، أثارها كينز (« دراسات وتبرينات
مكتبة المصنفين الإسلاميه » ، بند ٣٠١ - راجع كتابنا : « المنطق الصورى والرياضى »

ص ٢١٣ وما يليها) وايرفك وزجفرت وجفنز ، كما أثبت بين المناطق العرب أنفسهم . وأصح الآراء اليوم هو الذى يقول بمثله صاحبنا عبد اللطيف البغدادى من تزييف هذا النوع من الأقيسة الشرطية التى تنتج نتائج شرطية لأن معظمها مناف للطبع ، شكلى لفظى محض .

وكل هذا يزيد فى حسرتنا على ضياع هذه الكتب والأبحاث الأصيلية فيما يبدو من عنواناتها .

ونختم هذا الفصل بعرض آراء له فى التعليم والتربية تكشف عن خبرة فائقة ، وقد أوردها ابن أبى أصيبعة نقلا عن خط موفق الدين :

يرى البغدادى أن لا تؤخذ العلوم من الكتب ، مهما وثق الإنسان بقوة فهمه ، بل على المرء أن يأخذها عن الأساتذة فى كل علم يطلب اكتسابه ؛ ولو كان الأستاذ ناقصاً فليأخذ عنه حتى يجد أكمل منه .

وإذا قرأ المرء كتاباً فعليه أن يستظهره ويملك معناه ويتوهم أن الكتاب قد دُعم ؛ وإذا اشتغل بكتاب فلا يشتغل بآخر معه .

ومن رأيه ألا يشتغل المتعلم بعلومين دفعة واحدة ، بل يواظب على العلم الواحد سنة أو سنتين أو ما شاء الله . فإذا قضى منه وطره انتقل إلى علم آخر .

ولا يحسبن المرء أنه إذا حصل علماً فقد اكتفى ، بل يحتاج إلى مراعاته لينمو ، ومراعاته لا تكون إلا بالمذاكرة والتفكير .

وإذا تصدى المعلم لتعليم علم أو للمناظرة فيه فلا يمزج به غيره من العلوم ، فإن كل علم مكتفٍ بنفسه مستغن عن غيره .

وينبغى على العالم أن يكثر من اتهامه لنفسه ولا يُحسن الظن بها ، أى عليه أن يتشكك فى معلوماته ، وأن يعرض آراءه على العلماء « ومن لم يعرف جبينه إلى أبواب العلماء لم يعرف فى الفضيلة ، ومن لم يحجلوه لم يحله الناس :

ومن لم يبيته. وه لم يسود ، ومن لم يحتمل ألم التعليم لم يذق لذّة العلم ، ومن لم يكدر لم يفلح » (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ٢٠٤) .

ولقد تبدو بعض هذه الآراء فى التربية غير متلائمة مع روح هذا العصر ؛ ولكنها كانت من غير شك زبدة تجارب فى التربية الذاتية امتنضها هذا المفكر الفذ وصاحب المنهج العلمى الدقيق الذى قال إن « الحسّ أقوى دليلاً من السمع » (« الإفادة والاعتبار » ص ٢٧٣ من نشرة هوايت ، اكسفورد سنة ١٨٠) أى أن الملاحظة العلمية أصدق من كل قول مهما كانت منزلة صاحبه من العلم « فإن جالينوس وإن كان فى الدرجة العليا من التحرى والتحفّظ فيما يباشره ويحكىه فإن الحسّ أصدق منه » .

أفلا ترنّ فى أسماعنا هذه العبارة وكأنها لديكارت أو بيكون !

نعم ! لقد كان موفق الدين عبد اللطيف البغدادى متحلّياً بكل خصائص الروح العلمية بأحدث وأوسع ما لهذه الجملة من معنى .

مكتّابان ذوا أثر كبير في أوروبّا في العصر الوسيط

- ١ -

« فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعة »

من الاتصال « لا بن رشد

أبو الوليد محمد بن رشد، أكبر المفكرين العرب أثرًا في الحضارة الأوروبية بفضل شروحه العظيمة على أرسطوطاليس . وقد قصد فيه إلى بيان الصلة بين الفلسفة وبين الشرعة . وكان الدافع إليه ما كان يثار في ذلك العصر من مساجلات حول تحديد هذه الصلة ، مساجلات اتخذت في بعض الأحيان صوراً عنيفة ، خصوصاً في الأندلس حيث كانت الأحوال السياسية تدفع بعض الحاسدين إلى الانتقام من خصومهم بإثارة العامة ضدهم واكتساب تأييد السلطان وهو الحريص على ترضي العامة في مثل هذه المواقف .

وكانت مؤلفات الغزالي قد بدأت تحدث أثرها في المشرق والمغرب على السواء ، والغزالي قد وقف موقفاً غريباً : فقد عني بالفلسفة ولكنه هاجم الفلاسفة هجوماً عنيفاً في كتاب «تهافت الفلاسفة» ، وعني بالشرعة والتصوف حتى بدا في عيون الناس أنه حجة الدين ، فتولد عن هذا كله تيار انتشر ببطء ولكنه فعال ما لبث كلما انتشر أن بولغ فيه أو بالأحرى في الجانب السلبي منه حتى كاد يخيّل لعامة الناس أن الفلسفة تعارض الدين . وهذا الرأي في بيئة ماثمة الإحساس الديني بتأثير النزاع المسلح المستمر بين المسلمين والنصارى في الأندلس ، كان من شأنه أن يحدث هزة شديدة . فاستغله الفقهاء من خصوم

الفلاسفة . وكان طبيعياً إذن أن ينبرى الفلاسفة للدفاع عن أنفسهم وبيان أنه ليس ثم تعارض بين العقل والإيمان ، بين الفلسفة والدين . فجاء ابن طفيل في قصة « حى بن يقظان » ليثبت الاتفاق بين الفلسفة وبين الدين . ولكنه لجأ إلى الرمز ، ولم يفصل القول في حل المشكلة . لهذا جاء ابن رشد فعالجها في ثلاث رسائل هي أولاً « فصل للمقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ثم في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ثم « ضميمه » لما تناوله في الرسالة الأولى تتعلق بالعلم القديم ، أى علم الله منذ الأزل بما سيقع من حوادث .

بدأ ابن رشد فعرّف الفلسفة بأنها النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعنى من جهة ما هي مصنوعات (ص ١) أى مخلوقات . وبعبارة أبسط يقول : إن الفلسفة هي البحث عن الموجودات من حيث هي تدل على مُوجد لها . ومن الواضح أنه كلما كانت المعرفة بخلق الموجودات أتمّ ، كانت المعرفة بخالقها أتمّ . والشرع يدعونا إلى النظر في الموجودات ، وحثّ على ذلك في كثير من آيات الكتاب الكريم ، مثل قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ففي هذه الآية حثٌّ على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معاً ، ومثل قوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » وفيها حثٌّ على النظر فى جميع الموجودات ؛ وكذلك قوله تعالى : « الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض » إلى غير ذلك من آيات لا تحصى ، فيها النص على وجوب استعمال العقل فى النظر إلى الموجودات وعلى البحث فى مخلوقات الله والتفكير فى الخلق توصلاً إلى تمام العلم بالخالق .

فما دام الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها - والاعتبار مكتبة المصنفين الإسلاميين مجهول من المعلوم ، وهذا هو القياس - فكأن الشرع قد أوجب

علينا أن نجعل نظرنّا في الموجودات بالقياس العقلى ، وبأنّهم أنواع النظر وهو البرهان العقلى المنطقى . وإذا كان الأمر كذلك فمن الضرورى على من ينظر بالنظر العقلى أن يتقدم فيعلم أنواع البرهان وشروطها والقياس الصحيح والفاقد منه ، وبالجملة أن يعلم المنطق العقلى حتى يستطيع استخدامه فى النظر العقلى إلى الموجودات .

ولا وجه للاحتجاج هنا بأن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة ، إذ لم يكن فى صدر الإسلام ، وإلاّ لكان النظر فى القياس الفقهى بدعة أيضاً لأنه استنبط بعد الصدر الأول ؛ والفقهاء لا يرونه بدعة ، بل بالعكس يرونه أحد مصادر التشريع الأربعة وهى : الكتاب والسنة والقياس والاجماع .

وهنا قد يقال أيضاً : ولكن الذى وضع المنطق ليس من المسلمين . وابن رشد يرد على هذا فيقول إنه من العسير بل من غير الممكن أن يفى واحد من الناس من تلقائه بمعرفة المنطق بجميع أنواعه ، بل لابد أن يستعين المتأخر بالمتقدم سواء كان المتقدم ممن يشاركنّا فى الملة أو كان لا يشاركنّا ، لأن الصحة فى المنطق تقوم على العقل ولا تعتبر فيها المشاركة فى الدين . لهذا يجب علينا أن نستفيد من كتب القدماء من غير المسلمين ممن بحثوا فى المنطق ووضعوا قواعد البرهان والقياس العقلى . إذ بهذه الاستفادة تتم لنا الأداة التى نستعين بها فى تحصيل ما حثنا الشرع على تحصيله من العلم بالموجودات للدلالة بها على موجدّها تعالى .

ويخلص ابن رشد من هذا كله إلى إثبات وجوب معرفة المنطق العقلى حسبما انتهى إليه علماء هذا العلم مسلمين كانوا أو غير مسلمين .

على أن طباع الناس فى الاقتناع متفاضلة متنوعة « فهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقوال الجسدية تصديق صاحب البرهان - إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك - ومنهم من يصدق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية »

(ص ٨) . وعلى ذلك فإن تمت طرقاً ثلاثة يسلكها الناس لمعرفة الخالق .
وقد نص الشرع على ذلك في قوله تعالى : « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » ففي هذه الآية إشارة إلى الطرق
الثلاث : البرهان ، والقول الخطابي ، والقول الجدلي .

ولهذا فإننا نعلم معشر المسلمين علماً قاطعاً أن النظر العقلي بالبرهان العقلي
لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد
عليه ، وإلا لو كان يخالفه لما دعانا الشارع إلى ذلك وحثنا عليه .

فالفكرة الرئيسية في رسالة ابن رشد هذه هي أن النظر العقلي بالبرهان العقلي
يؤدي إلى الحق ، والشرع ورد بالحق ، والحق لا يتعدد ولا يضاد الحق ، وعلى
ذلك فمن الضروري أن يكون ما يأتي به النظر العقلي موافقاً لما ورد به الشرع .

والأمر بعد هذا واحد من اثنين ، فإما أن يكون ما أتى به بالبرهان العقلي
سكت عنه الشرع ، أو يكون الشرع قد ذكره . فإن كان مما سكت عنه الشرع
فلا تعارض هناك ، وإن كان مما ذكره الشرع فإما أن يكون ظاهره موافقاً لما
أدى إليه البرهان ، أو مخالفاً ، فإن كان مخالفاً فعلياً فتأويله أى تأويل لفظ
الشرع ، وذلك بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من
غير إخلال بما جرى عليه لسان العرب في الجاز وحينئذ سيتبين أن المخالفة
كانت في الظاهر فحسب . ولقد أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل
ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل (ص ٩)
والمشكلة بعد هذا في أى المسائل تُحمّل على ظواهرها ، وأىها تؤول وأول حل
يتبادر إلى الذهن هو القول بأن ما أجمع عليه المسلمون في كلتا الحالتين هو الأول
بالاعتبار . ولكن الحل ليس بهذه البساطة لأن انعقاد الإجماع بكل شروطه
مكتبة المهتدين الإسلامية
أمر عسير جداً إن لم يكن مستحيلاً . ولهذا يقرر ابن رشد أنه ليس يمكن أن

يقرر إجماع في أمثال هذه المسائل « (ص ١٢) خصوصاً وأن ها هنا تأويلات لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم .

وبعد أن يقرر ابن رشد هذه المبادئ، يرد على الغزالي فيما أخذ على الفلاسفة من آراء ظن هو — أى الغزالي — أنهم بها خالفوا الشرع وأهما مسائلتان : الأولى أن الغزالي نسب إلى الفلاسفة أنهم يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات ، والثانية أنهم يقولون إن العالم قديم . وينفى ابن رشد عن الفلاسفة التهمة الأولى بقوله أن إطلاق العلم على الإنسان غير إطلاقه فيما يتعلق بالبارى تعالى ، فعلم البارى لا يجوز أن يوصف بأنه كلى أو جزئى فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، أعنى في تكفير الفلاسفة بها أو عدم تكفيرهم لأن المقصد مختلف في الحالتين ، بل علم الله علم خاص يحيط بكل شىء . كذلك الأمر في مسألة قدم العالم ، أى وجوده منذ الأزل ، فالاختلاف فيها راجع أيضاً إلى التسمية ، فالفلاسفة ليسوا متفقين على رأى في هذه المسألة ، كذلك لو تصفحنا من جهة أخرى ظاهر الشرع وجدنا أن صورة العالم هى المحدثه . أما نفس الوجود والزمان فمستمر من الطرفين ، أعنى أنه منذ الأزل ، وذلك في قوله تعالى « وهو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » فهذه الآية تقتضى بظاهرها أنه كان ثمت وجود قبل هذا الوجود — وهو العرش والماء ، وزمان قبل هذا الزمان الذى هو حركة الفلك وكذلك من حيث الأبد ، أى استمرار الوجود أبداً ، بدليل الآية « يَوْمَ تَبَدَّلَ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ » .

وينتهى ابن رشد إلى القول بأن الشرع في هذا على ثلاث مراتب : أمور لا يجوز فيها التأويل وهى المبادئ ، وأمور ليست بمبادئ يجوز فيها التأويل وأمور نالمة بين بين .

وليس في طباع الناس كلهم أن يقبلوا الطرق البرهانية لأنها تحتاج إلى استعداد ذهني وتحصيل خاص . ولكن أغابهم يكتفون بالطرق الخطائية، وبعضهم وهم وهم قلة يطلبون الطرق الجدلية ، وهم علماء التوحيد . أما الطرق البرهانية فلا تصلح إلا لأهل الفلاسفة . وعلى هذا فالناس في الشريعة على ثلاثة أصناف : صنف ليسوا من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أى صناعة الحكمة أعنى الفلاسفة . وهذا التأويل العقلي البرهاني ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلا عن الجمهور .

ويلجأ ابن رشد في تأكيد هذا المعنى ، أعنى صرف الجمهور عن كتب التأويل اليقيني لأنها للخاصة من أهل الفلسفة وحدهم ، هم الذين يفهمونها ويدركون حقائقها ، أما الجمهور فلا شأن له بها . وكذلك أهل الجدل من الفقهاء والمتكلمين لا شأن لهم بها .

وهكذا ينتهى ابن رشد إلى بيان أن الفلسفة والشريعة متفقتان ، لأن كليهما تقرر الحق ، والحق لا يصاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

مشكاة الأنوار

لأبي حامد الغزالي

من بين مؤلفات الغزالي الأصيلية يحتل كتاب « مشكاة الأنوار » مكانة خاصة ، لأنه يمتدّ عن المرحلة العليا في تصوف الغزالي . إنه في ظاهره تفسير للآية الكريمة المشهورة : « الله نور السموات والأرض ، مـثـلـ نور كـمـشـكـاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري » يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء .

ولكنه في حقيقته عرضٌ لمذهب في النور الإلهي ، سام فيه الغزالي بنصيب وافر لإيجاد فلسفة النور التي بلغت أوجها في التصوف الإسلامي عند السهروردي المقتول صاحب « هياكل النور » والتسبيحات الرائعة في تمجيد النور : « أرفع ذكر النور ، وانصر أهل النور ، وأرشد النور إلى النور » .

وللنور عند الغزالي معانٍ تختلف باختلاف طبقات الناس . هو عند العوام بمعنى الظهور ، وهو يطلق تارة على ما يفيض من الأجسام النيرة على ظواهر الأجسام الكثيفة ، فيقال : استنارت الأرض . وتارة أخرى يطلق على نفس هذه الأجسام المشرقة لأنها في أنفسها مستنيرة . « وعلى الجملة فالنور عبارة عما يُبصر بنفسه ويُبصر به غيره كالشمس » .

والأنوار تترتب حسب قربها من المنيع ، فأقربها أعلاها مرتبة . وهي لا تتسلسل إلى غير نهاية ، بل ترتقى في ترتيبها إلى منبع أول هو النور لذاته

وبذاته ، ليس يأتيه نورٌ من غيره ، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها .
ولهذا انقسم النور إلى نور ظاهر ، ونور باطن . والظاهر هو الذى يضىء
الأجسام ، والباطن هو الذى يضىء القلوب . والأول وجوده من غيره ،
والثانى وجوده من ذاته . ولهذا كان الأول نسبياً ، بينما الآخر ذاتى . والنور
الذى يستمد وجوده من ذاته هو النور الإلهى ، « فالوجود الحق هو الله تعالى ،
كما أن النور الحق هو الله تعالى » (ص ١٢١) .

والعارف يترقى من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة ، فيرى بالمشاهدة
العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله ، وأن كلَّ شئ هالكٌ إلاَّ وجهه ، لأنَّ
ما عده هو من حيث ذاته عدمٌ خالص . وبعض العارفين يعرفون ذلك عرفاناً
عامياً ، وبعضهم يعرفه ذوقاً وحالاً . هنالك يدرك أن الله « هو النور ، ولا
نور سواه ، وأنه كل الأنوار ، وأنه النور الكلى ، لأنَّ النور عبارة عما
تتكشف به الأشياء ، وأعلى منه ما يتكشف به وله ، وأعلى منه ما يتكشف
به وله ومنه ، وأن الحقيقى ما يتكشف به وله ومنه . وليس فوقه نورٌ منه
اقتباسه واستمداده ، بل ذلك له فى ذاته من ذاته ، لا من غيره . وهذا لا يتصف
به إلا النور الأول ، وهو هو الله .

وسالك الطريق إلى الله يترقى من درجة إلى درجة أعلى منها ، فيتضح له
إشراقُ الأنوار نوراً بعد نور حتى يصل إلى حظيرة القدس ، وهى العالم الخالص
من الحسِّ والخيال . ولا بد من أجل ذلك أن يدرك أن العالم الكثيف الخيالى
السفلى هو بمثابة « زجاجة ومشكاة للأنوار ، ومصفاة للأسرار ، ومراقبة إلى
العالم الأعلى » (ص ١٣٤) .

والأرواح البشرية النورانية لها خمس مراتب : الروح الحساس ، وهو
مكتبة الهمم التى تسمى بالأسلابة الحواس ، والروح الخيالى وهو الخيالى الذى يكتب ما تورد

الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلى فوقه عند الحاجة إليه ؛
والثالث هو الروح العقلى الذى يدرك المعانى الخارجة عن الحسّ والخيال ؛ والرابع
الروح الفكرى ، وهو الذى يأخذ العلوم العقلية المحضة فيؤلف ، بينها ويستنتج
منها المعارف النفيسة ، والخامس الروح القدس النبوى الذى به يُختصّ الأنبياء
وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف
ملكوت السموات .

والغزالي يقول إن الأمثلة التى ضربها الله تعالى فى آية النور تناظر هذه
الأرواح الخمسة : فالمشكاة تناظر الروح الحسّاس ، والزجاجة تناظر الروح الخيالى ،
والمصباح يناظر الروح العقلى ، والشجرة تناظر الروح الفكرى ، والزيت يناظر
الروح القدس النبوى . « فالحس هو الأول ، وهو كالتلوطة والتمهيد للخيالى ،
إذ لا يتصور الخيالى إلاّ موضوعاً بعده ، والفكرى والعقلى يكونان بعدها
فبالحرى أن تكون الزجاجة كالحلّ للصباح ، والمشكاة كالحلّ للزجاجة ، فيكون
للمصباح فى زجاجة ، والزجاجة فى مشكاة ، وإذا كانت هذه كلها أنواراً بعضها
فوق بعض ، فبالحرى أن تكون نوراً على نور » (ص ١٣٩) .

« لكنّ دون إدراك النور الإلهى حجباً تبلغ السبعماية حجاب ، بل وفى
بعض الروايات أنها سبعون ألفاً . والحجوبون من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من
يحتجب بمجرد الظلمة ، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض ، ومنهم من
يحتجب بنور مقرون بظلمة » (ص ١٤١) .

والأولون هم الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، وسفلوا بالدنيا
ومطالب الحواس . والقسم الثانى طائفةٌ حجبوا بنورٍ مقرون بظلمة ، وهم ثلاثة
أصناف : صنف منشأ ظلمتهم من الحسّ ، وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال ،
وصنف منشأ ظلمتهم من الأتيسة العقلية الفاسدة . والصنف الأول عبدة الأوثان ،

والثاني طائفة أثبتت وراء المحسوسات أمراً ، لكنهم لم يتمكنهم مجاوزة الخيال فعبدوا موجوداً قاعداً على المرش وهم المجسّمة ، والثالث طائفة عبدت إلهاً سميعاً بصيراً عالماً قادراً مريداً حياً منزهاً عن الجهات ، لكنهم فهموا هذه الصفات على نحو صفات البشر .

والقسم الثالث من المحجوبين هم المحجوبون بمحض الأنوار ، وهم أصناف لا يمكن حصرها . لكن الغزالي يجتزئ منهم بثلاثة : صنف عرفوا معنى الصفات على سبيل التحقيق فأدركوا أن صفات البشر غير صفات البشر؛ وصنف ثانٍ ترقى عن الأول فظهر لهم في السموات كثرة ، وأن محرّك كل سماء خاصة موجوداً آخر يسمى ملكاً ، والصنف الثالث أرقى من هؤلاء فقالوا إن تحريك الأجسام ينبغي أن يكون لخدمة ربّ العالمين وعبادته ، وهو طاعة من عبد من عبيده يسمى ملكاً ، نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة ، فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك ، والرب تعالى وجد محرّكاً للكل بطريق الأمر ، لا بطريق المباشرة .

وفوق هؤلاء جميعاً صنف رابع ، هم الواصلون ، تجلّى لهم أن هذا المطاع موصوفٌ بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ ، وأن نسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق نسبة الشمس إلى النور المحض . وقد انقسموا فريقين : فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره ، وبقي هو ملاحظاً للجمال والقدس وملاحظاً ذاته في جماله ؛ وفريق أسى منهم ، هم خواصّ الخواص « أحرقتهم سبحات وجهه الأعلى ، وغشيم سلطان الجلال ، وانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم ولم يبق لهم لحاظٌ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم ، ولم يبق إلا الواحد الحق » .

* * *

مكتبة المصنفين في « مشكاة الأنوار » يفسر آية النور تفسيراً صوفياً (م ١٦ — دور العرب)

رمزياً : فالله هو النور الحق ، وهو نور كل شيء : نور الحس والخيال ، ونور العقل والقلب ؛ وبهذا النور يهتدى من يهتدى ، والأنوار النسبية عديدة ، يترقى في معارجها الإنسان حتى يصل إلى حظيرة القدس ، وهناك يحترق بسُبُحات وجه الله . وعالم الحس هو بمثابة المشكاة ، والخيال كالزجاجة ، والعقل كالمصباح والفكر كالشجرة ، والروح القدس النبوي كالزيت .

وعلى السالك في الطريق إلى الله أن يتخلص من الحجب التي تحول بينه وبين نور الأنوار ، حتى يصل إلى مشاهدة النور الحق ، وهيئات أن يبلغ ذلك إنساناً فالطريق شاقة طويلة وإغراءات الانصراف عنها لا حصر لها ، لكثرة الشهوات والمطامع وشدة تعلق النفس بالدنيا وانجذاب البلدان إلى الأرض .

والغزالي في هذا الكتاب شديد التأثر بالأفلاطونية المحدثة ، سواء في حديثه عن النور وفي تمييزه بين عالم الشهادة وعالم الملكوت وقوله إن ثمت مماثلة بين العالمين . لكنه لا يوغل في الرمز ، أعنى في تأويل ما في القرآن وفي الوجود على أنه رموزاً فحسب ، خوفاً من أن يتهم بنزعة باطنية ، وهو الذي حارب الباطنية حرباً مظفرة شعواء ؛ بل جمع الغزالي بين الرموز الحقيقية ، والظاهر والباطن ، عملاً بقول النبي : « للقرآن ظاهر وباطن ، وحدٌ ومطلع » . والمفسر الكامل هو من يجمع في تفسيره بين ظاهر القرآن وباطنه .

من مكتشفات العرب
العلمية الكبرى

١- اكتشاف العرب للغيوم ماجلان

كان آخر بحث نشره الأستاذ المرحوم لويس ماسينيون هو عن اكتشاف العرب للغيوم التي اهتمدى بها ماجلان في رحلته حول العالم ، وهو أمر يشهد للعرب بالتقدم المائل في الملاحة البحرية فضلاً عن علم الفلك .

ولقد سعى الإنسان قبل الميلاد بألف عام إلى الكشف عن هذه الغيوم، التي تهدي إلى القطب الجنوبي . فكان الصينيون المتوجهون إلى بحار الجنوب ، وكلدانيو اريدو (وهي ثغر جنوبي العراق) يتوجهون مسترشدين بالنجم سهيل ، الذي كان بمثابة نجم قطبي جنوبي . وكان العرب في الصحراء يسترشدون أيضاً بالنجم سهيل وهم يتوجهون صوب الجنوب .

و كانت العلاقات البحرية المنتظمة بين العرب والهند قد بدأت قبل الإسلام بوقت طويل ؛ ثم ازدهرت الملاحة في هذه البقعة ، أعنى في بحر العرب ، بفضل اختراع العرب للشرع المثلث الذي انتقل بعد ذلك ، في نهاية القرن التاسع الميلادي ، إلى البحر الأبيض المتوسط . فبفضل هذا الشرع أصبح من الممكن السير والرياح عاصفة (أولاً بالإبحار في مضادة الرياح ؛ ومؤخر السفينة في الرياح ؛ ثم بالعدول ثانية). وبتحسين هذا الشرع أمكن القيام بالاكتشافات البحرية الكبرى ابتداءً من سنة ١٤٥٠ م .

وكان استغلال وادي العراق الأدنى ، بفضل الري المنتظم (بالقنوات والدواليب أو المجلات الروافع) يقتضى استيراد أيد عاملة عديدة اضطرت الدولة العباسية إلى استجلابها من بلاد غير إسلامية . فبنيت السفن على الساحل الجنوبي لبلاد العرب ، من البصرة والشحر وظفار وريسوت حتى عدن ، وقد أخذوا عن البحارة الهنود في كوتشي طريقة البناء بألواح التيك (أو النخيل) التي كانت تمشق ولا تُسمّر ، والمؤخرة مدببة مرتين ، ثم أخذوا عنهم أيضاً

مكتبة المخططين الإسلامية

طريقة تسيير الدفة . وكان العرب يعرفون من قديم الزمان طريقة للتوجه بواسطة وردة نجمية عمودية تكمل الأنواء ٢٨/١٤ . كما كانوا يعرفون الطريقة القائمة على النجم القطبي الشمالى ، ولكن هذه الطريقة لم تكن تصلح للاستخدام عند خط عرض مقديشو ، حين كان النجم القطبي الشمالى يفرق تحت الأفق .

ومن ثم أدرك العرب أهمية طريقة إبحار التجار الهنود فى كوتشى ، القائمة على « نجم ثابت فى الجنوب » ، وكانوا منذ القدم قد استهدوا ، وهم فى الصحراء على ظهور الإبل ، بالنجم « سهيل » بوصفه نجمة قطبية جنوبية . والبوصلة : وأصلها صيني ، يبدو أنها أدخلت فى المحيط الهندى كمجرد إشارة إلى « النجم الثابت فى الجنوب » . والواقع أن البوصلة يطلق عليها عند الصين اسم « المركب المشيرة إلى الجنوب » .

ومنذ القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) قام عرب حضر موت بنشر الإسلام فى جزيرة سومطرة ، واستخدموا فى إبحارهم إلى هناك طريقة الاهتداء « بالنجم الثابت فى القطب الجنوبي » .

وبتحسين البوصلة لم يعد « للنجم الثابت فى الجنوب » (غيوم ماجلان) أهمية عند الملاحين العرب .

إن « هذا النجم الثابت فى الجنوب » أعنى غيوم ماجلان هو الذى اهتدى به النازحون صوب الجنوب « من مختلف الأجناس المستضعفة فى الأرض آنذاك : الزنوج ، والأقزام ، والبشمن والأوستراليون ، الذين قدموا من حضارة العصر الحجري الجديد .

وفى القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) بدأت الحملات العربية للاستغلال التجارى ، بإرسال الحملات البحرية إلى الشواطئ الجنوبية والشعوب الساكنة جنوب خط الاستواء ، وقامت تجارة الرقيق الملازمين للزراعات

الواسعة في العراق ، إلى أن قامت ثورة الزنج في البصرة في منتصف القرن التاسع ، فأصبح من حق الزنج الذين اعتنقوا الإسلام أن يعتقوا . ومن هنا كانت أهمية غيوم ما جلان من أجل القيام بهذه الحملات البحرية .

وهذه الغيوم ، التي استهدى بها الملاحون العرب في تجوالهم في بحر العرب والمحيط الهندي ، هي التي اهتدى بها ما جلان ، في عصر النهضة ، حين دخل المحيط الهادى ، من أجل إتمام دورة حول الأرض ، في سنة ١٥٢٢ م .

ومن الذين ذكروا غيوم ما جلان هذه : تميم الدارى (المتوفى سنة ٨٤٠ هـ) وابن وحشية (سنة ٨٢٩١ هـ) ؛ وعبد الرحمن الصوفى في «الكواكب المصوّرة» (ولد سنة ٢٩١ هـ وتوفى سنة ٣٧٦ هـ) فقال إن قوماً يزعمون أن تحت سهيل ، تحت قدمى سهيل توجد نجوم بيض لا معة . وهي لا ترى في العراق ولا في نجد . ويسمونها أهل تهامة باسم « البقر » . ولما لم يقل بطليموس عنها شيئاً فلا ندرى هل هذا صواب أو خطأ . ويقال إن تحت الشعرى العبور توجد العذارى . كذلك يقول ياقوت (المتوفى سنة ٦٢٢ هـ) في معجم البلدان تحت مادة : « بحر الزنج » ما يلى :

« بحر الزنج هو بحر الهند بعينه . وبلاد الزنج منه في نحو الجنوب تحت سهيل . وله برّ وجزائر كثيرة كبار واسعة فيها غياض كثيرة وأشجار ، لكنها غير ذات أثمار ، وإنما هي نحو شجر الأبنوس والصندل والساج والتنا ، ومن سواحلهم يلتقط العنبر ، ولا يوجد في غير سواحلهم ، وهم أضيق الناس عيشاً ، وحدثني غير واحد ممن شاهد تلك البلاد أنهم يرون القطب الجنوبي عالياً يقارب أن يتوسط السماء ، وسهيل كذلك ، ولا يرون الجدى قط ولا القطب الشمالى أبداً ولا بنات نعش ، وأنهم يرون في السماء شيئاً في مقدار جرم القمر مكتبة الكائنات والالهية أو شبه قطعة غيم بيضاء ، لا يغيب قط ولا يبرح مكانه ،

وسألت عنه غير واحد فاتفقوا على ما حكيت به بلفظه ومعناه ؛ وله عندهم اسم لم يحضرني الآن ، وإنهم لا يدرون ايش هو ؛ ولهم هناك مدن أجملها مقدشو وسكانها عُرَباء واستوطنوا تلك البلاد ، مسلون ، طوائف لا سلطان لهم ، لكل طائفة شيخٌ ياتَمرون له ؛ وهى على برّ البربر ، وهم طائفة من العربان غير الذين هم فى المغرب ، بلادهم بين الحبشة والزنج ٠٠٠ ثم يمتد بر البربر على ساحل بحر الزنج إلى قرابة عدن ، وأقصى هذا البحر يتصل بالبحر المحيط » (طبعة بيروت ج ١ ص ٣٤٣) .

* * *

وهكذا استطاع العرب أن يكتشفوا ما عُرِف فيما بعد باسم غيوم ماجلان ، وبها اهتدى هذا الملاح الذى كان أول من دار حول الأرض دورة كاملة .

٢ - قياس محيط الأرض

ومن الأعمال الجليلة التي قام بها العلم العربي ، قياس محيط الأرض ، وكان ذلك بتوجيه من الخليفة المأمون العباسي (تولى الخلافة من سنة ١٩٨ إلى ٢١٨هـ / ٨١٣ - ٨٣٣ م) وكان العرب قد عرفوا من « جغرافيا » بطليموس أن هذا الفلكي اليوناني العظيم قد قاس محيط الأرض بمقدار ١٨٠٠٠٠ اسطادايون ؛ ولكن حين ترجمت جغرافيا بطليموس لم يحسب الفلكيون العرب حساب الاسطادايون الذي قصده بطليموس ، بل أوقعتهم الترجمات في الخطأ على أساس أن الميل يساوي $\frac{7}{8}$ اسطادايون ، وحسبوا أن الميل المذكور هنا هو بعينه الميل المعروف عند العرب . مع أن الميل الروماني أصغر من الميل العربي . وعلى هذا يكون محيط الأرض على قياس بطليموس هو $\frac{180000}{\frac{7}{8}} = 205714$ ميل ، ولكن ٢٤٠٠٠ ميل عربية تساوي ٤٧٣٥٢ ميل ، بينما ١٨٠٠٠٠ اسطادايون فيلتيرية (وهي التي قصدها بطليموس) تعادل ٣٨٣٤٠ كيلو متراً ، فجاء هذا الفارق العظيم بين ما قدره بطليموس فعلاً ، وبين ما تصوره السريان ومن بعدهم الفلكيون الأوائل من العرب الذين لم يفتنوا إلى هذا السهو في معرفة مقدار اسطادايون بطليموس .

ويظهر أن الشك حاك في صدر الخليفة المأمون نفسه فأراد أن يقوم الفلكيون العرب بأنفسهم بمعرفة قياس محيط الأرض . فكلّف جماعة للقيام بهذه المهمة ؛ وإليك نص ما قاله ابن يوسف المصري (المتوفى سنة ١٠٠٩م) في الباب الثاني من كتاب « الزيج الكبير الخاكي »

مكتبة المصنفين الإسلامية الحاكم الفاطمي :

(ذكر سَنَد بن عليّ في كلام وجدته له : أن المأمون أمره هو وخالد ابن عبد الملك المروروذي أن يقيسا مقدار درجة من أعظم دائرة من دوائر سطح كرة الأرض . قال : فِسرنا لذلك جميعاً . وأمر عليّ بن عيسى الأسطرباني وعليّ بن البحترى بمثل ذلك ، فسارا إلى ناحية أخرى . قال سَنَد ابن عليّ : فِسرْتُ أنا وخالد بن عبد الملك إلى ما بين واحه (كذا ولعل صوابها ، كما يقول نَلّينو : واسط ، أى واسط الرقة ، وهى قرية غربىّ الفرات مقابل الرقة) وتدمر . وقسنا هنالك مقدار درجة من أعظم دائرة تمرّ بسطح كرة الأرض . فكان سبعة وخمسين ميلا . وقاس عليّ بن عيسى وعليّ ابن البحترى فوجدا مثل ذلك . وورد الكتابان من الناحيتين في وقت واحد بقياسين متفقين — وذكر أحمد بن عبد الله المعروف بحَبَش في الكتاب الذى ذكر فيه أرصاد أصحاب الممتحن بدمشق (أى أصحاب الزيج الممتحن وهو زيج شهير ألفه جماعة من فلكيي الخليفة المأمون برئاسة يحيى بن أبى منصور النجم بناء على الأرصاد العربية الجديدة الممتحنة — نَلّينو) أن المأمون أمر بأن تقاس درجة من أعظم دائرة من دوائر بسيط كرة الأرض . قال : فساروا لذلك في برية سنجار (وهى برية واسعة صحراء بين دجلة والفرات تمتد بين عرض ٣٤° إلى عرض ٣٦° تقريباً) حتى اختلف ارتفاع النهار بين القياسين في يوم واحد بدرجة ؛ ثم قاسوا ما بين المكانين فكان نو ميلا وربع ميل = < وكل > ميل ، منها أربعة آلاف ذراع بالذراع السوداء التى اتخذها المأمون .

» وأقول أنا وبالله التوفيق : إن هذا القياس ليس بمطلق ، بل يحتاج مع اختلاف ارتفاع نصف النهار بدرجة إلى أن يكون القائمون جميعاً في سطح دائرة واحدة من دوائر نصف النهار . والسبيل إلى ذلك ، بعد أن نختار للقياس

أول قياس حقيقى أجرى كله مباشرة مع كل ما اقتضته تلك المساحة من المدة الطويلة والصعوبة والمشقة واشترك جماعة من الفلكيين والمساحين فى العمل. فلا بد لنا من عداد ذلك القياس فى أعمال العرب العلمية المجيدة الماثورة « (كارلو ألفونسو نلسينو : « علم الفلك : تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى » روما سنة ١٩١١ م ، ص ٢٨٤) .

فهرست

٥	أندلس
١١	١ - أثر الأدب العربي في تكوين الشعر الأوروبي
١٧	٢ - دور العرب في تكوين الفكر العلمي الأوروبي
٢٣	٣ - دور التصوف الإسلامي في نشأة الفكر الأوروبي :
٣٠	٤ - « العرب في تكوين الفلسفة الأوروبية
٣٧	٥ - « العرب في تكوين المعارف العلمية في أوروبا
٤٣	٦ - « « « « الموسيقى والمعمار في أوروبا
٤٩	المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية لدانتة
٦٦	تأثير القصص العربي في الأدب الأوربي الحديث
١٣٩	ابن خلدون ونظرية العمل والقيمة
	العرب والتراث اليوناني
١٤٥	دور العرب في تكوين التراث اليوناني
١٦٢	ابن خلدون وارسطو
١٦٤	هل كان الكندي يعرف اليونانية
	ملحق بنصوص الأخبار الواردة عن دور الكندي
١٨٦	مكتبة المفتي الكندي الإسلامية



س

١٨٩

الغزالي ومصادره اليونانية

٢٠٧

موفق الدين البغدادي ودوره في إحياء التراث اليوناني

٢٣٢

كتابان ذوا أثر كبير في أوروبا في العصر الوسيط

من اكتشافات العرب العلمية الكبرى

٢٤٥

١ — اكتشاف العرب لفيوم ما جلان

٢٤٩

٢ — قياس محيط الأرض